

# Inhoud

|                                                                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Inleiding                                                                                                        | 2  |
| Filosofisch racisme en Ubuntu. Afrikaanse filosofie en westers racisme (1)<br><i>Cees Maris</i>                  | 5  |
| Een reflectie op #metoo en de rol van onze morele sentimenten<br>in desoriënterende tijden<br><i>Maureen Sie</i> | 23 |
| Sex en macht<br><i>Annemie Halsema</i>                                                                           | 41 |
| Minima Philosophica: Humanisme en duurzaamheid<br><i>Marc Davidson</i>                                           | 43 |
| Voeding laat de wereld draaien<br><i>Michiel Korthals</i>                                                        | 49 |
| Consument in narco-staat. Is drugsgebruik wel normaal?<br><i>Cees Maris</i>                                      | 62 |
| Boekbespreking: Sybe Schaap, <i>Rechtsstaat in verval</i><br><i>Bart van Leeuwen</i>                             | 69 |
| Boekbespreking: ISVW <i>De woorden van...</i><br><i>Jan Vorstenbosch</i>                                         | 74 |
| Reactie & Nawoord<br><i>Albert Heringa, Ton Vink</i>                                                             | 80 |
| Column: De student een flaneur, de universiteit een passage<br><i>Bart van Leeuwen</i>                           | 87 |
| Signalementen                                                                                                    | 90 |

# Inleiding

Ton Uink

Dit tweede nummer van de negenendertigste jaargang van *Filosofie & Praktijk* opent met de vraag naar racisme in de westerse filosofie. In zijn bijdrage “Filosofisch racisme en Ubuntu. Afrikaanse filosofie en westers racisme” onderzoekt Cees Maris de rol van “het filosofisch racisme in het Westen” waarmee de Zuid-Afrikaanse filosoof Mogobe Ramose de westerse filosofie confronteert in zijn boek *African Philosophy Through Ubuntu* (1999).

Maris’ bespreking bestaat uit twee delen. In dit nummer van F&P het eerste deel waarin hij ingaat op de “stelling dat het racisme van een aantal grondleggers van de liberale politieke filosofie, met name John Locke, de liberale theorie als zodanig dodelijk heeft besmet.” Voor Ramose is dat wel degelijk het geval, met als gevolg de z.i. gerechtvaardigde eis dat het universitaire curriculum wordt gedekoloniseerd vanwege het inherente racisme van de westerse filosofie.” Minder ‘witte wijsbegeerte’!

Maris brengt daartegenin “dat deze visie het onderscheid tussen genese en rechtvaardiging miskent, en dat het politiek liberalisme zich inmiddels heeft gezuiverd van de vooroordelen van zijn geestelijke vaders.”

In deel 2 (in nr. 3 van deze jaargang) plaatst Maris Ramose’s filosofie in het brede Afrikaanse Ubuntu-debat. Daarbij vergelijkt hij “de politieke uitwerking van de Ubuntu-filosofie met het politiek liberalisme: welk van beide visies biedt de beste grondslag voor een constitutie in een moderne samenleving? Elke conclusie is voorlopig, dus het resultaat nodigt uit tot verdere dialoog.”

Vervolgens betreden we een ander gebied waarop macht en discriminatie een rol spelen, met de bijdrage “Een reflectie op #metoo en de rol van onze morele sentimenten in desoriënterende tijden” van Maureen Sie. Het betreft een vertaling van haar oratie (9 februari 2018) die F&P – gericht op Nederlandstalige bijdragen – graag opneemt.

Sie verwijst naar het “bewonderenswaardige en ontroerende stuk *Unspeakable Conversations*” van Harriet McBryde Johnson waarin deze haar ontmoeting en discussie met dierenrechtenactivist Peter Singer beschrijft, die de visie verdedigt dat het leven van een ernstig gehandicapte persoon – van haar leven dus – minder waard te leven is, dan dat van valide mensen. McBryde

Johnson, aldus Maureen Sie, “is het daarmee grondig oneens. Ze noemt het een ‘vooordeel’, een voordeel waar ze haar hele leven tegen gestreden heeft. Een visie die wellicht des te meer pijn doet omdat hij verdedigd wordt door een filosoof die zich hard maakt om het lijden van niet-menselijke dieren onder de aandacht te brengen en er ons toe te bewegen ons dat lot aan te trekken.”

De bijdrage van Sie “gaat over de belangrijke rol van morele sentimenten in onze dagelijkse omgang met elkaar, zoals geïllustreerd door de gedocumenteerde ontmoeting tussen McBryde Johnson en Singer.” Die rol wordt door haar verder toegelicht en uitgewerkt “aan de hand van #metoo zonder uit het oog te verliezen dat deze sentimenten ook regelmatig en dikwijls kunnen ontsporen, vooral wanneer partijen tegenover elkaar komen te staan en onze sentimenten vooral uitdrukking geven aan wat McBryde Johnson hierboven ‘een stammenstrijd’ noemt.”

De korte bijdrage “Seks & macht” van Annemie Halsema sluit hierbij aan: “Hoe komt het toch dat seks en macht zo nauw met elkaar zijn verweven? Als de #metoo-discussie één filosofische vraag oproept, is het deze wel. Waarom is seks hét middel van mannen in machtige posities om vrouwen aan zich te onderwerpen? Waarom laten vrouwen dat gebeuren?” Is die vraag te beantwoorden “vanuit de aard van seksualiteit zelf”?

In zijn *Minima Philosophica* gaat Marc Davidson in op de verhouding tussen humanisme en duurzaamheid. “Juist het humanisme kan een duurzame leefstijl inbedden in een levensbeschouwing en verbinden aan een zingevingsperspectief. Het humanisme zal dan echter wel wat accenten moeten verleggen.” Maar welke accenten, en hoe die te verleggen?

Michiel Korthals – onlangs verscheen zijn boek *Goed Eten. Filosofie van voeding en landbouw* – laat in zijn bijdrage “Voeding laat de wereld draaien” zien welke lessen uit dat gegeven te destilleren vallen. Die lessen betreffen bijvoorbeeld de scherpe filosofische tegenstelling tussen leven en dood, en een nette verdeling in soorten, want ook mensen behoren niet uitsluitend tot een aparte soort maar zijn een vermenging van veel soorten. “Mensen zijn (net als andere organismen) ingebed in complexe levende en niet-levende systemen, die allen een dynamisch, mutualistisch en procesmatig karakter hebben. Voeding in en tussen die systemen bewerkstelligt voortdurende vernieuwende transformaties, waar de betrokken organismen dan weer op reageren.”

En die lessen resulteren ook in opdrachten voor de mens. “De inbedding van mensen in de wereld van organismen en dode processen heeft een buitengewoon uitgebalanceerde complexiteit en vraagt zowel om cognitieve als ethische vaardigheden van de kant van de mens.”

Cees Maris keert nog eens terug met een korte bijdrage “Consument in narco-staat. Is drugsgebruik wel normaal?” uitgaande van het rapport *Noodkreet Recherche* (2018) dat de wereldpers haalde door de waarschuwing dat Nederland een ‘narco-staat’ aan het worden is. Maris: “We kunnen leren van de geschiedenis: het inzicht dat de oorlog tegen milde drugs niet kan worden gewonnen, heeft al geleid tot wereldwijde pacificatie. De Nederlandse overheid doet er goed aan deze globale ontwikkeling te volgen.”

Bart van Leeuwen zorgt voor een bespreking van *Rechtsstaat in Verval. Over de Lange Mars door de Instituties* (Damon, 2016, 400 pp.) van Sybe Schaap.

Jan Vorstenbosch recenseert de eerste drie delen (2017, 2018) uit de serie “De Woorden van...”, een uitgave van de Internationale School voor Wijsbegeerte.

Albert Heringa reageert op de bijdrage van Ton Vink in het vorige nummer van F&P, “De zaak Heringa, het eerste decennium 2008-2018”. Vink zorgt voor een kort naschrift.

Vervolgens komt er nog een korte column van Bart van Leeuwen “De student een flaneur, de universiteit een passage”, waarna de gebruikelijke Signalementen dit nummer afsluiten.

# Filosofisch racisme en Ubuntu

## Afrikaanse filosofie en westers racisme (1)

Cees Maris

“Aristoteles, Locke, Kant, Hume, Hegel (...) behoren tot de grote westerse filosofen die een niet geringe bijdrage hebben geleverd aan het filosofisch racisme in het Westen”, schrijft de Zuid-Afrikaanse filosoof Mogobe Ramose in *African Philosophy Through Ubuntu* (Ramosé 1999, p 11).<sup>1</sup> Als tegenwicht tegen het westerse filosofisch racisme formuleert Ramosé een authentiek-Afrikaanse wijsbegeerte die is gebaseerd op *Ubuntu*, het Bantoebegrip voor menselijkheid.<sup>2</sup> Op 19 januari 2018 woonde ik de inspirerende presentatie bij van de Nederlandse vertaling, *Ubuntu. Stroom van het bestaan als levensfilosofie*, in de Amsterdamse OBA.<sup>3</sup> Ik ken Ramosé niet persoonlijk, maar dankzij mijn activiteiten als bijzonder hoogleraar aan de University of The Western Cape tussen 2010 en 2013 ben ik wel ingewijd in het Zuid-Afrikaanse Ubuntu-debat.

‘Ubuntu’ speelt een belangrijke rol in Zuid-Afrika na de Apartheid. Het begrip figureerde in de interim versie van de nieuwe constitutie (1993) teneinde de verzoeningspolitiek van Mandela en Tutu te verankeren in voor-koloniale Afrikaanse tradities, en heeft sindsdien een prominente plaats in de rechtspraak. Als centraal idee van de Afrikaanse Renaissance leeft het ook bij Nederlanders met een Caribische achtergrond.

In Ramosé’s Afrikaanse filosofie vervult *Ubuntu* een spilfunctie: Ubuntu demonstreert de eigen Afrikaanse redelijkheid, en bevestigt zo een authentieke

- 
- 1 Na zijn promotie aan de Universiteit van Leuven (1983) doceerde Ramosé onder meer rechtsfilosofie aan de KUB. Hij is nu hoogleraar filosofie aan de University of South Africa in Pretoria.
  - 2 Ramosé gebruikt ‘Bantoe’ in een neutrale etnografische betekenis. In Zuid-Afrika kan dit woord aanstoot geven omdat het in racistische zin werd gebruikt onder het apartheidsregime.
  - 3 De vertaling is gebaseerd op de herziene editie (2005) van Ramosé’s boek; de eerste twee hoofdstukken zijn niet vertaald.

Afrikaanse identiteit die tijdens het koloniale verleden en de Apartheid systematisch is onderdrukt. Ramose's filosofisch programma bestaat uit twee complementaire onderdelen: afbraak van de westerse hegemonie en wederopbouw van de Afrikaanse wereldbeschouwing en levenswijze.<sup>4</sup> Het laatste betekent geen terugkeer naar de voor-koloniale Afrikaanse samenleving: de tradities dienen als bron voor de constructie van een authentiek model dat geschikt is voor het hedendaagse Afrika – en ook aantrekkelijk kan zijn voor de rest van de wereld.

Met dit boek voorziet Ramose bovendien precies in de vraag van Wouter Veraart, hoogleraar rechtsfilosofie aan de Vrije Universiteit. Veraart wil in zijn curriculum plaats inruimen voor “stemmen van buiten de traditionele canon (bijvoorbeeld stemmen van ex-slaven of van niet-westerse denkers)” (Veraart 2017, p 231). Hij geeft aan zelf nog niet te weten hoe hij die plaats zou moeten invullen. Ramose's werk lijkt een veelbelovende kandidaat in het licht van Veraarts sympathieke streven “het curriculum, inclusief de rechtsfilosofische canon, op een heel vanzelfsprekende wijze minder ‘wit’ te maken.” (id, p 231) Verder deelt Veraart Ramose's stelling dat de geschiedenis van de westerse filosofie is doortrokken van racisme.

Van zijn kant pleit ook Ramose voor een dialoog tussen “de tegengestelde epistemologische paradigma's” van de Afrikaanse en de westerse wereld.<sup>5</sup> Meer in het algemeen, kun je hieraan toevoegen, past een dialoog met de ‘Ander’ bij de verwondering waarmee alle filosofie begint; zo'n gedachtewisseling daagt je (én die Ander) uit vanzelfsprekendheden kritisch tegen het licht te houden en zo nodig te herzien.<sup>6</sup>

4 Ramose continueert zo wat wel de Afrikaanse *etnofilosofie* wordt genoemd: een rationale reconstructie van de orale Afrikaanse tradities tot een coherente, uniek-Afrikaanse wereldbeschouwing (Oruka 1981, Hountondji 1983). Ramose combineert dit met wat Oruka aanduidt als de *nationalistisch-ideologische* trend in de Afrikaanse filosofie, die in het teken staat van Afrika's bevrijding van de koloniale overheersing.

5 Volgens Ramose is dat alleen al noodzakelijk wegens de erfenis van het kolonialisme, waardoor “de vreemde Europese cultuur diepgaand verbonden is geraakt met de huidige levenswijze in Afrika” (Ramose 2017, p 115). Afrikanen kunnen die opgelegde cultuur niet simpelweg overboord gooien om hun authentieke levenswijze te hervinden. “Het is dus geboden en getuigt alleen maar van praktisch realisme om de vreemde cultuur van de Europese veroveraar een dialoog te laten aangaan met de Afrikaanse traditie, met als doel na te gaan of de twee tegengestelde epistemologische paradigma's met elkaar kunnen worden verzoen.” (id, p 115).

6 Voor een dialoog met de Afrikaanse filosofie, zie ook Heinz Kimmerle, *Manzungumzo; Dialogen tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën* (1995); en mijn recensie (Maris 1997). Zie verder Kimmerle's recensie van Ramose's boek, “Review of *African Philosophy through Ubuntu*” (2000). Met dank aan Renate Schepens, die de vriendschap tussen Kimmerle en Ramose van dichtbij heeft meegemaakt, actief betrokken was bij de publicatie van de vertaling van Ramose's boek, en mij heeft geholpen bij het bemachtigen van moeilijk verkrijgbare literatuur.

In dit essay neem ik Ramose's boek als uitgangspunt om de vriendschappelijke polemiek over filosofisch racisme en liberalisme voort te zetten die Veraart en ik de afgelopen jaren voeren.<sup>7</sup> Qua structuur weerspiegelen de twee delen van mijn betoog de beide onderdelen van Ramose's filosofische programma: kritiek op de westerse filosofie en articulatie van het Afrikaanse alternatief.

In deel 1 ga ik in op Veraarts stelling dat het racisme van een aantal grondleggers van de liberale politieke filosofie, met name John Locke, de liberale theorie als zodanig dodelijk heeft besmet. Ik werp tegen dat deze visie het onderscheid tussen genese en rechtvaardiging miskent, en dat het politiek liberalisme zich inmiddels heeft gezuiverd van de vooroordelen van zijn geestelijke vaders.<sup>8</sup>

In deel 2 plaats ik Ramose's filosofie in het brede Afrikaanse Ubuntu-debat.<sup>9</sup> Vervolgens vergelijk ik de politieke uitwerking van de Ubuntu-filosofie met het politiek liberalisme: welk van beide visies biedt de beste grondslag voor een constitutie in een moderne samenleving? Elke conclusie is voorlopig, dus het resultaat nodigt uit tot verdere dialoog.

## Filosofisch racisme

Volgens Ramose is de westerse filosofie doordrenkt van racisme. Aristoteles gaf een essentialistische definitie van de 'mens' als *redelijk* dier; tegelijkertijd beschouwde hij niet-Griekse 'barbaren' als *onredelijk*, en derhalve van nature voorbestemd tot slavernij. Deze antieke leer werd in de vroegmoderne tijd weer van stal gehaald om de koloniale slavernij te rechtvaardigen.

De filosofen van de Verlichting bouwden hierop voort, aldus Ramose. Ze betoogden dat elk mens als redelijk wezen een natuurlijk recht op individuele vrijheid heeft. Daarom moeten alle mensen zich bevrijden van lichamelijke en geestelijke slavernij; dankzij hun rede kunnen ze zich verheffen boven religieus bijgeloof, irrationele regeringsvormen en onderdrukkende machtsverhoudingen, om te emanciperen tot gelijkwaardige burgers. Maar hierbij dachten de Verlichtingsfilosofen alleen aan West-Europeanen als zichzelf. De inheemse Afrikanen, Australiërs en Amerikanen leken als ongevederde tweevoeters uiterlijk wel net mensen, maar wegens gebrek aan redelijke vermogens golden ze als sub-humaan. Dit diende als rechtvaardiging van kolonialisme en slavernij.

7 Zie Veraart (2013), Maris (2013a) en (2013b), Veraart (2017), Breedveld (2017), Maris (2018).

8 Dit deel bouwt voort op Maris (2018b).

9 Deel 2 verschijnt in een volgend nummer van *Filosofie & Praktijk*.

Op grond hiervan werden slavernij, plundering, verovering in onrechtvaardige oorlogen alsmede opgelegde ‘beschaving’ en ‘kerstening’ de rechten van elk menselijk wezen aan gene zijde van de geografische grenzen van het Westen (Ramose 2005, p 17).

De westerse filosofie speelde volgens Ramose dus een doorslaggevende rol in de koloniale onderdrukking: “Het filosofische karakter van de Europese kolonisering van Afrika en andere delen van de wereld bestond uit de drang om het Europese epistemologische paradigma op te leggen aan Afrika en andere gekoloniseerde volkeren van de wereld. Dit wil zeggen dat de Europese kolonisatie erop was gericht om in alle gekoloniseerde delen van de wereld de Europese opvatting van de werkelijkheid, kennis en waarheid te vestigen en in stand te houden” (Ramose 1999, p. 45).

De gekoloniseerden hadden geen recht om zelfstandig te denken, te spreken en te handelen. Ze konden op zijn best de westerse levenswijze van de ‘veroveraar’ na-apen. Ook na de afschaffing van de slavernij en de dekolonisatie behield dit filosofisch racisme zijn ontmenselijkende werking: “de nakomelingen van de gekoloniseerden leven nog steeds onder de last van de overtuiging dat het begrip van de ‘mens als rationeel dier’ niet verwijst naar de Afrikaan” (Ramose 2001, p 12).<sup>10</sup> Vandaar het vooroordeel dat Afrika niet in staat is kennis voort te brengen, zodat Afrikaanse filosofie iets ondenkbaars lijkt – Ramose noemt dit *epistemicide*. En vandaar de noodzaak van een ‘strijd om de rede’ teneinde het zwarte bewustzijn te dekoloniseren: de weg van mimesis naar authenticiteit is zwaar zolang het onderdrukkende westerse ‘epistemologische paradigma’ regeert.

Ramose bekritiseert het racisme bij Locke, Hume, Kant en Hegel.<sup>11</sup> Volgens Kant luidt het motto van de Verlichting *Heb de moed je eigen verstand te gebruiken!*. Maar in geschriften als “Over de verschillende menselijke rassen” (1777) en “Over het gebruik van teleologische beginselen in de filosofie” (1788) veronderstelde hij een rangorde van vier rassen, waarvan de kleur samenvalt met een afnemende mate van redelijkheid: blank, geel, zwart en rood. Het blanke ras

10 Het wetenschappelijk racisme, betoogt Ramose, werkt tegenwoordig door in de Amerikaanse ‘bell curve wars’ – die onlangs ook doordrongen tot het Nederlandse politieke leven via Yernautarsing, die zich na commotie terugtrok als kandidaat raadslid voor het Forum van Democratie in Amsterdam.

11 Ramose gaat uitgebreid in op Hegel. Zijn kritiek op de anderen berust op secundaire bronnen, in het geval van Locke op Bracken (1978).



beschikte als enige over alle talenten. Indianen en vooral negers waren bij uitstek geschikt voor slavernij.<sup>12</sup>

Kant bouwde voort op een eerdere bewering van Hume dat negers talentloos zijn. In een beruchte noot in *Of National Characters* (1753) onderscheidde Hume vier menselijke soorten; negers zijn van nature minderwaardig aan blanken. “Er heeft nooit een beschaafde natie bestaan zonder blanke huidskleur, of zelfs maar een enkeling die uitblonk in handelen of denken” (Hume 1974, p. 213). Onder zwarten tref je geen vernuftige producten, geen kunst, geen wetenschappen. In Jamaica signaleerde men weliswaar een geleerde neger, maar waarschijnlijk beheerste hij enkel een kunstje zoals een papegaai die een paar woorden nabootst.<sup>13</sup>

Wat betreft Locke sluit Ramose zich aan bij de kritiek van Bracken (1978): “Locke (...) is een sleutelfiguur in de ontwikkeling van het moderne racisme, omdat hij een model biedt dat ons in staat stelt huidskleur te zien als een nominaal essentiële eigenschap van de mens” (Ramosé 1999, p. 16, citeert Bracken 1978, p. 243-244).

Ik concentreer me op het filosofisch racisme bij John Locke (1632-1704). Ten eerste omdat ik Locke eerder opvoerde als personage in mijn toneelstuk over slavernij *Wij willen onze vrijheid!*, dat is opgevoerd in Amsterdam (2013), Curaçao (2014) en Aruba (2015). Bovendien werkte Locke aan politieke geschriften als *Een brief over tolerantie* terwijl hij tussen 1685 en 1686 als politiek vluchteling was ondergedoken op de Amsterdamse Keizersgracht, vlak om de hoek van mijn huis op de Leliegracht. Ik treed dus dagelijks in zijn voetspoor.

Anders dan Hume en Kant heeft Locke zich in zijn filosofisch werk nooit met zoveel woorden racistisch uitgelaten. Wel achtte hij, ondanks zijn pleidooi voor liberale vrijheidsrechten, slavernij in uitzonderlijke omstandigheden legitiem. Verder was hij als bestuurslid betrokken bij verschillende koloniale instellingen en bezat hij aandelen in de *Royal African Company*, monopolist van de Engelse slavenhandel. Locke had beter kunnen weten, want hij was bekend met de verschrikkingen van het slavenleven. Bovendien wees een aantal tijdgenoten op het onrecht van de slavernij (zij het een kleine minderheid). Zo stelde Franciscus

12 Zie ook Eze (1997). Kleingeld (2007) betoogt echter dat Kant in het laatste decennium van de 18<sup>e</sup> eeuw zijn filosofische leven heeft gebeterd ten gunste van een universalistische visie op menselijke rationaliteit en moraliteit. Nu achtte hij slavernij ongeoorloofd. Zie ook Fikshuh en Ypi (2014).

13 Voor een interpretatie van de veranderingen die Hume in de loop van zijn leven in deze voetnoot aanbracht, zie Garrett (2000). In een noot hieronder zullen we bij Locke een rationele papegaai tegenkomen die een elegante conversatie kon voeren met zijn Hollandse gesprekspartners.

van den Enden, Spinoza's leraar Latijn, in zijn *Vrije Politieke Stellingen* (1665) dat slavernij niet thuishoort in een vrij land en dat alle volken ter wereld in staat zijn tot zelfbestuur.<sup>14</sup>

Deze ambigüiteit maakt Locke tot een interessant toneelpersonage. In *Wij verlangen onze vrijheid!* speelt hij een hoofdrol in een dramatische rechtszaak rond de slavin Virginia, die in 1744 terechtstaat wegens vluchtpogingen. Haar eigenaar Vanderdendur, in rechte vertegenwoordigd door zijn advocaat Jacobus Capitein (over wie later meer), eist haar op als zijn rechtmatig eigendom. Virginia eist daartegenover niet alleen haar persoonlijke vrijheid, maar algehele afschaffing van de slavernij. Locke treedt op als haar raadsman – maar is hij bij nader inzien niet een advocaat van kwade zaken?

*Wij willen onze vrijheid!* inspireerde Veraart (2017) tot onze polemiek over filosofisch racisme: zijn kritiek op Locke is radicaler dan de mijne. De vraag is dus: wat moeten we van Locke denken?

## Locke en slavernij

Locke's houding tegenover de koloniale slavernij was op zijn minst uiterst twijfelachtig.<sup>15</sup> Aan de ene kant beschouwde hij vrijheid als een *natuurlijk recht* dat toekomt aan alle mensen. Volgens Locke onderscheidt de mens zich door zijn vermogen tot zelfstandig denken (Locke 1979, p. 569).

Daarom is niemand onderworpen aan een ander; je moet je leven autonoom, naar eigen goeddunken inrichten (Locke 1988, p. 269). De grens van je individuele vrijheid is dat je een ander niet mag schaden in zijn leven, gezondheid, vrijheid en bezittingen (id, p. 271).

Overeenkomstig het sociaal contract moet de staat ieders individuele rechten daarop waarborgen. Dit lijkt slavernij uit te sluiten. En inderdaad, Locke begint zijn *Two Treatises of Government* met de beroemde zin: "Slavernij is zo'n verachtelijke en ellendige toestand van de mens (...), dat men zich moeilijk kan voorstellen dat een Engelsman, laat staan een gentleman, ervoor pleit" (id, p. 141).

14 "[B]ehalve de Hottentotten op de Kaap de Goede Hoop, die, als het waar is wat men over ze schrijft, eerder moeten worden beschouwd als redeloos vee dan als menselijke wezens." (Van den Enden 1992, p 169) In zijn *Kort Verhael van Nieuw Nederlants* (1662, p. 26) verwierp Van den Enden de slavernij in Suriname als onverenigbaar met de vrije aard van de Nederlanders, alsmede met de rechtvaardigheid en het Christendom (voor zover dat een redelijke religie is).

15 Deze paragraaf is grotendeels ontleend aan Maris (2013c) en (2018b). Zie ook Maris (2018a), hoofdstuk 2 en 8.

Maar in *Over slavernij*, hoofdstuk 4 van zijn *Second Treatise*, betoogt Locke dat slavernij in uitzonderlijke omstandigheden legitiem kan zijn. Weliswaar beschouwt hij vrijheid als een *onvervreemdbaar* recht waarvan je niet volledig afstand kunt doen, juist omdat het je mens-zijn bepaalt. Maar in navolging van Hugo de Groot en het Romeinse recht maakt Locke één uitzondering: wie een aanvalsoorlog begint en in krijgsgevangenschap raakt, kan wél tot slaaf worden gemaakt. De agressor heeft zijn aanspraak op zijn natuurlijke rechten immers verspeeld door bewust voor de oorlogstoestand te kiezen. Zijn overwinnaar mag dus zijn leven nemen; logischerwijs mag hij hem ook in leven laten en als slaaf gebruiken (id, p 284).

Locke is in zijn eigen geschriften niet ingegaan op de *koloniale* slavernij, noch in goedkeurende noch in afkeurende zin. Anders dan veel van zijn tijdgenoten heeft hij zich nergens racistisch uitgelaten. Maar hij had wel aandelen in de Engelse slavenhandel. Bovendien schreef hij als secretaris mee aan de constitutie van de Amerikaanse kolonie Carolina. Artikel 101 luidde: *Elke vrije burger van Carolina heeft absolute macht en gezag over zijn neger-slaven*.<sup>16</sup>

Tegen deze achtergrond is het niet vreemd dat critici de filosofische verhandelingen die Locke op eigen gezag schreef, lezen als een impliciete rechtvaardiging van het racistische koloniale slavenstelsel. Volgens hen was Locke's geclausuleerde rechtvaardiging van slavernij gericht op Afro-Amerikaanse slaafgemaakten, terwijl hij de vrijheidsrechten reserveerde voor Europeanen.

In deze visie zou Locke 'Slavernij' in de hierboven aangehaalde openingszin van zijn *Treatises* louter metaforisch hebben bedoeld, als onderdeel van zijn kritiek op de absolute monarchieën in Europa: in zo'n tirannenstaat zijn de onderdanen net slaven. De vorst heeft hen immers beroofd van hun natuurlijke vrijheidsrechten. Hoofdstuk 4 van de *Tweede Verhandeling* zou zijn toegespitst op de koloniale slavernij: Afrikanen die elkaar in onderlinge oorlogen gevangen hebben genomen, vallen wél onder de legitieme slavernij. De Europese slavenhandelaren mogen ze opkopen om te verhandelen in de Amerikaanse koloniën.

Andere auteurs verwerpen deze interpretatie. Ze wijzen erop dat Locke de criteria voor legitieme slavernij zo inperkte, dat de *koloniale* slavernij er juist niet door werd gedekt. De meeste Afrikanen die tot slaaf werden gemaakt, waren immers slachtoffer van ordinare rooftochten. Bovendien stelde Locke, in tegenstelling tot Hugo de Groot, uitdrukkelijk dat de onschuldige kinderen van slaven wel aanspraak hebben op hun natuurlijke rechten op leven en vrijheid: zij hebben immers geen oorlog gevoerd. Erfelijke slavernij als in de koloniën is dus uitgesloten.

16 Verder investeerde Locke in 1672 in de maatschappij *Adventurers to Bahamas*, die slavenplantages op de Bahama's exploiteerde. Van 1696 tot 1701 was hij bestuurslid van de Engelse *Board of Trade and Plantations*.

Locke's legitieme slavernij is bovendien niet toegesneden op Afrikanen, maar betreft alle onrechtvaardige oorlogvoerders, inclusief Europeanen. Toch staat Locke ook op dit punt onder verdenking. Bernasconi en Mann (2005) wijzen erop dat dit, letterlijk genomen, de consequentie zou hebben dat slavernij opnieuw moest worden ingevoerd in Europa. Dit lijkt zozeer in strijd met Locke's visie op de beschaafde rechtsstaat, dat hij volgens deze critici stilzwijgend moet hebben verondersteld dat (Europese) christenen elkaar niet tot slaaf kunnen maken. Zijn slavernijtheorie was dus wel degelijk uitsluitend bedoeld voor neger-slaven, met uitsluiting van Europeanen. Bernasconi en Mann veronderstellen bij Locke een onuitgesproken racisme waardoor deze tweedeling voor hem vanzelfsprekend zou zijn geweest.

Volgens critici als Davis (1966) creëerde Locke doelbewust een uitzonderingspositie voor een categorie individuen die geen natuurlijke rechten hebben doordat ze de rechten van anderen hebben geschonden: zij vallen buiten de gemeenschappelijke Wet van de Rede, en worden dus niet beschermd door het sociaal contract. Volgens Glausser (1990) zou dit ook gelden voor de onderontwikkelde Afrikanen en Indianen die niet weten hoe ze nuttig gebruik kunnen maken van hun land en er dus geen eigendomsrecht op hebben. Vandaar dat Afrika en Amerika toekomen aan de Europese kolonisten die het land wel kunnen ontwikkelen. Als de inheemsen zich met geweld verzetten tegen de koloniale beschaafingsarbeid, kunnen ze met recht tot slaaf worden gemaakt.<sup>17</sup>

Waldron (2002) interpreteert Locke's passages over slavernij welwillender dan deze radicale critici, maar concludeert toch ook dat Locke een scheve schaats heeft gereden. Hij voegt hieraan toe dat slavernij indruist tegen het ideaal van gelijke vrijheid dat de geest van Locke's werk als geheel bepaalt.

Ik sluit me aan bij de conclusie van Glausser (1990) dat je Locke's houding tegenover slavernij op drie manieren kunt interpreteren, die alle verdedigbaar zijn. Volgens de eerste visie, onder meer vertolkt door Waldron, vormt Locke's hoofdstuk over slavernij een ongelukkige afwijking van zijn liberale politieke filosofie als geheel. Een tweede visie signaleert eenzelfde tegenspraak in Locke's werk, maar ziet dit als een verwerpelijke poging om zijn eigen belangen bij de slavernij te rechtvaardigen. Volgens een derde opvatting, aangehangen door Marxisten, Bracken (1973), Davis (1966) en Glausser zelf, zijn Locke's passages over slaver-

17 Armitage 2004 citeert de *Second Treatise*, § 34: "God gave the World to Men in Common; but ... it cannot be supposed he meant it should always remain common and uncultivated. He gave it to the Industrious and Rational" (Locke 1988, p. 191). In § 45 vervolgt Locke: "yet there are still Great Tracts of Ground to be found, which (the Inhabitants thereof not having joyned with the rest of Mankind, in the consent of the Use of their common Money) lie waste, and are more than the People, who dwell on it, do, or can make use of, and so still lie in common" (id, p 299).

nij kenmerkend voor zijn politieke filosofie in het algemeen. Onder verwijzing naar Bracken sluit ook Ramose zich aan bij de derde stroming.<sup>18</sup>

Al deze interpretaties zijn kritisch. Hoe je Locke's geschriften ook leest, Farr merkt terecht op: "Locke's stilzwijgen over de Afro-Amerikaanse slavernijpraktijk, waaraan hij het zijne bijdroeg, blijft verwarrend en levert een van de grootste problemen op voor een goed begrip van Locke als theoreticus en politiek actor" (Farr 1986, p. 264).

## Het slavernijverleden van John Locke. Naar een minder wit curriculum?

In zijn essay *Het slavernijverleden van John Locke. Naar een minder wit curriculum?* gebruikt Wouter Veraart (2017) het filosofisch theater van *Wij verlangen onze vrijheid!* (Maris 2013) als aanleiding om Locke's dubieuze houding jegens slavernij nog scherper aan de kaak te stellen dan ik, overeenkomstig de derde, meest kritische interpretatie.

Volgens Veraart heeft Locke, grondlegger van de liberale politieke filosofie, ook slavernij, genocide en kolonialisme gelegitimeerd. Dit ziet hij als een zware smet op de liberale theorie. Veraart: "Ik vind het problematisch dat we het niet méér hebben over de wijze waarop die liberale theorie heeft bijgedragen aan de structurele ongelijkheid in de wereld waar we ook vandaag de dag nog mee te maken hebben. We denken nog steeds dat onze waarden superieur zijn, dat de wereld beter wordt als iedereen onze westerse ideeën maar overneemt, maar daarbij wordt vergeten dat diezelfde theorieën leidden tot enorme ongelijkheid" (Breedveld 2017, p. 12).

---

18 Bracken (1973, 1978) baseert zijn aanklacht tegen Locke op het nominalisme van diens empiristische kennistheorie: het empirisme ontkent het bestaan van essenties in de werkelijkheid, zodat algemene begrippen slechts namen zijn. Derhalve kan de empirist soortbegrippen naar willekeur componeren. Hij kan 'mens' (of 'goud' of 'papegaaï') definiëren volgens zijn eigen voorkeuren door het begrip samen te stellen met eigenschappen naar keuze, bijvoorbeeld 'witheid'. Bracken verwijst naar Locke's *An Essay concerning Human Understanding* IV, vii, 16: een kind dat alleen witte Britten heeft gezien, betoogt Locke daar, zal aan het idee 'mens' de eigenschap 'wit' toeschrijven. Het kan op grond van die definitie vervolgens logisch aantonen dat een zwarte *geen* mens is. Bracken geeft toe dat een volwassene de begripsvorming van het kind kan verwerpen als naïef, maar, betoogt hij, gezien zijn nominalisme kan Locke onmogelijk *princiep*el aantonen dat witheid geen typisch menselijke eigenschap is zodat negers wél tot de mensheid behoren. Bracken geeft ook toe dat hij hiermee alleen aantoonde dat Locke's kennistheorie racisme kan faciliteren, niet dat ze inherent racistisch is.

Veraart oordeelt hard over Verlichtingsfilosofen als Grotius, Hobbes en Locke: “Ondanks al hun vooruitstrevendheid bleven deze vroegmoderne denkers de wereld onderverdelen in beschaafden en barbaren, in cultuur- en natuurvolken, in redelijken en bruten, in vrijen en slaven. Deze binaire structuur werkt ook vandaag nog door in ons curriculum.” (Veraart 2017, p. 216)

Veraart onderschrijft de kritiek op Locke’s verhandelingen over slavernij die ik hierboven en in *Wij verlangen onze vrijheid!* weergeef. Hij voegt daar een en ander aan toe om aan te tonen dat Locke stilzwijgend beoogde de koloniale slavernij te verdedigen. Veraart is bijvoorbeeld niet overtuigd door het tegenargument dat Locke’s criteria voor legitieme slavernij de *erfelijke* koloniale slavernij verbieden – kinderen van oorlogszuchtige personen die tot slaaf zijn gemaakt, zijn immers zelf niet schuldig aan een aanvalsoorlog. Veraart brengt hiertegen in dat Locke het in de betreffende passage alleen heeft over kinderen die er al zijn vóór het uitbreken van de oorlog (id, p. 226, onder verwijzing naar Welchman 1995). Impliciet zou Locke zo, *a contrario*, toestaan dat latere kinderen wél slaaf worden. Dit dekt de koloniale praktijk: kinderen van slaven komen toe aan de eigenaar van hun vader of moeder.

Als een tot slaaf gemaakte niet alleen een sociale, maar ook een juridische dood sterft, is zij of hij daarna nog wel persoon genoeg om vrije personen voort te kunnen brengen? Uit de context van de passage bij Locke, waarop Farr zich beroept, blijkt dat Locke zich deze specifieke vraag daar niet gesteld heeft (id, p. 226).

Farr mag dan tegenwerpen dat Locke legitieme slavernij zag als een strikt persoonlijke aangelegenheid die berust op schuld aan een aanvalsoorlog<sup>19</sup>; maar Veraart is niet overtuigd: “uit niets blijkt dat Locke in het *Second Treatise* categorisch heeft willen voorkomen dat wie uit een slavin geboren wordt ook zelf als slaaf ter wereld komt, iets wat logisch uit het – voor Locke centrale – eigendomsrecht lijkt voort te vloeien. (id, p. 227) Wie zwijgt stemt toe, redeneert Veraart: aldus probeerde Locke stilzwijgend de koloniale slavernij te legitimeren.

Vervolgens trekt Veraart een conclusie op theoretisch niveau: de liberale filosofie is dodelijk besmet door Locke’s impliciete opzet Afrikanen te discrimineren op grond van ras en hen uit te sluiten van deelname aan het sociaal contract. Veraart sluit zich aan bij de diagnose van Charles Mills (1997): in feite gaat het om een *Raciaal Contract*. De theorieën van het maatschappelijk verdrag hebben immers “vrijwel steeds in het voordeel van de witte mens en in het nadeel van de zwarte mens [...] gewerkt.” (id, p. 230) De verwijzing van liberale filosofen naar vrijheid en gelijkheid is dus louter retoriek, aldus Veraart.

---

19 Farr 2008, p. 519 noot 42; verwijzend naar Locke’s *Second Treatise*, Ch. XVI, §189 (Locke 1988, p. 393).

Veraarts ontmaskering van de Verlichtingsfilosofie heeft consequenties voor het (juridisch, historisch, filosofisch) onderwijs. Ten eerste, betoogt hij, moet de sociale-contracttheorie worden geplaatst in haar koloniale context, teneinde studenten bewust te maken van de uitsluitingsmechanismen die nu nog steeds doorwerken. Ten tweede moet het curriculum plaats inruimen voor niet-westerse denkers.

In zijn veroordeling van Locke als racist is Veraart even kritisch als Ramose. Wat betreft onderwijshervorming is Ramose radicaler. Zijns inziens eist de rechtvaardigheid dat het universitaire curriculum wordt gedekoloniseerd vanwege het inherente racisme van de westerse filosofie: "Mijn verwijzing naar het filosofisch racisme van Locke, Kant, Hume en Hegel moet worden gezien als een aanklacht tegen het doceren van de westerse filosofie in Zuid-Afrika en vele andere universiteiten" (Ramose 1999, p. 35).

## Genese en rechtvaardiging

Mijns inziens behoeft Veraarts betoog nuancering. Ik deel zijn oordeel dat Locke's positie tegenover slavernij niet valt goed te praten, en dat dit in het onderwijs moet worden benadrukt. Maar Veraart is overhaast in zijn stellige keuze voor de radicale visie dat Locke een racist was die de koloniale slavernij wilde rechtvaardigen. Hetzelfde geldt voor Veraarts conclusie dat Locke's fouten de liberale politieke filosofie als zodanig aantasten.<sup>20</sup>

*Was Locke een racist?* Veraart maakt onvoldoende aannemelijk dat de derde interpretatie aannemelijker is dan de beide andere. Het vergt betrekkelijk gekunstelde constructies om Locke's veronderstelde verzwegen bedoelingen aan het licht te brengen. Als Locke niet-Europeanen minderwaardig vond, waarom zei hij dat dan niet gewoon hardop, net als Hume en Kant? Als hij de koloniale

20 Veraart verwijt me bovendien dat ik in *Wij verlangen onze vrijheid!* mijn toneelpersonages Locke, Capitein en Virginia verkeerd weergeef teneinde Locke's fouten te verhullen. Maar dat is een stromanargument, zoals ik uitgebreid aangeef in Maris, 2018b. Ten eerste beoogt theater niet een realistisch historisch beeld te scheppen: een toneelstuk is fictie met een eigen dramatische logica. Ten tweede geeft Veraart in zijn polemisch enthousiasme een onjuist beeld van de toneelkarakters. Zo meent hij ten onrechte dat ik Locke opvoer als abolitionist. De toneelmatige Locke pleit inderdaad voor Virginia's vrijlating en voor afschaffing van de slavernij. Maar onder druk van de tegenpartij erkent hij dat hij zijn handen heeft vuilgemaakt, en biedt hij postuum zijn excuses aan. Ook Veraarts Virginia is een strovrouw. Volgens Veraart wordt Virginia miskend door haar af te doen als een 'brutale slavin'. Maar de Virginia in *Wij verlangen onze vrijheid!* wordt geëerd als een 'zwarte verzetsheldin', een trotse opstandige vrouw die in de traditie van de Curaçaose slavenleider Tula bevrijding van slavernij eist. (Zie Bijnaar c.s. 2018 over de verzetsrol van *vrouwelijke* slaven).

slavernij had willen verdedigen, waarom deed hij dat dan niet met zoveel woorden? Misschien omdat hij er als beschaafde Engelsman niet openlijk voor wilde pleiten? Besefte hij dat slavernij goed beschouwd onverenigbaar is met zijn fundamentele vrijheidsideaal?

*Is het liberalisme racistisch?* Onomstreden is dat Locke's fouten deel uitmaken van het koloniale verleden, een duistere kant van de westerse geschiedenis die nog steeds doorwerkt. Maar zijn misstappen tasten de liberale politieke filosofie op zichzelf niet aan – zelfs niet als Locke een verhulde racist was. De liberale mensenrechten sluiten slavernij juist uit; de achterliggende beginselen van vrijheid en gelijkheid kun je dus niet afdoen als louter retoriek.

Veraarts stelling dat Locke's theoretische misstappen de liberale staatsleer als zodanig onderuit halen, miskent het kennistheoretische onderscheid tussen *genese* en *rechtvaardiging*. Historische eigenaardigheden in de wordingsgeschiedenis van een theorie zijn irrelevant in de context van de rechtvaardiging, waar het uitsluitend gaat om de sterkst mogelijke versie van die theorie. Met andere woorden, de discussie over de geldigheid van de liberale politieke filosofie volgt een eigen argumentatieve logica, die de persoonlijke fouten van de theoriebouwers achter zich laat. Dat Locke's vriend Newton zijn ontdekking van de wetten van de zwaartekracht combineerde met eigenaardige religieuze opvattingen en alchemie beoefende, doet niets af aan de moderne natuurwetenschap.<sup>21</sup>

Locke's filosofie bevat talloze ongerijmdheden die voortkomen uit destijds heersende vooroordelen en uit zijn maatschappelijke positie.<sup>22</sup> Zijn onhoudbare verdediging van slavernij is er maar één van. Zo stelde Locke dat de moraal zonder geloof in God alle kracht verliest, en dat godsdienstvrijheid daarom niet geldt voor atheïsten. Verder hebben de burgers in Locke's versie van het sociaal contract wel individuele vrijheidsrechten, maar geen sociale en politieke rechten. Zijn argumenten hiervoor gelden tegenwoordig als onhoudbaar. Dit betekent niet dat de liberale beginselen van vrijheid en gelijkheid louter retorisch zijn; hun bereik is juist uitgebreid door zulke incoherenties te corrigeren.

Dat blijkt uit de eigentijdse versie van het liberale sociaal contract van John Rawls (1971): in een rechtvaardige staat hebben alle burgers aanspraak op de klassieke vrijheidsrechten, politieke participatierechten en sociale rechten. Dit impliceert volledige tolerantie en vrijheid van levensovertuiging – de geschiedenis heeft immers Locke's veronderstelling gefalsificeerd dat atheïsten de openbare orde bedreigen. Rawls schrijft over Locke en diens tijdgenoot Bayle: "Meer ervaring zou hen er waarschijnlijk van hebben overtuigd dat ze het bij het ver-

<sup>21</sup> Zie Iliffe, 2017.

<sup>22</sup> Zie ook Maris, 2013c en 2018a.



keerde eind hadden” (Rawls 1999, p. 92).<sup>23</sup> Slavernij kan evenmin door de beugel: “Waar de conceptie van rechtvaardigheid (...) van toepassing is, is slavernij altijd onrechtvaardig” (id, p. 67). Slavernij wordt immers uitgesloten in het sociaal contract, want ze “schendt de beginselen waarmee vertegenwoordigers van personen, opgevat als vrij en gelijk, zouden instemmen” (Rawls 1996, p. 124).<sup>24</sup>

Ook de liberale Universele Verklaring van de Rechten van de Mens sluit slavernij in artikel 4 uit: *Niemand zal in slavernij of horigheid gehouden worden. Slavernij en slavenhandel in iedere vorm zijn verboden.*

Het zou anders zijn als de discriminerende uitsluitingsmechanismen die Veraart bij Locke vermoedt, een noodzakelijk onderdeel van de liberale politieke filosofie als zodanig vormden. Maar dat is niet het geval. De geschiedenis laat juist een ontwikkeling zien waarbij steeds meer leden van groepen die traditioneel slachtoffer waren van maatschappelijke uitsluiting, werden erkend als gelijkwaardig rechtssubject.

Dat komt deels doordat ideeën een relatieve autonomie hebben in een ideale ‘derde wereld’ (zoals Popper haar noemt). Zodra een idee als *menselijke gelijkheid* eenmaal algemeen is aanvaard, krijgt het een eigen logische zwaarte-kracht: de bewijslast rust voortaan op wie die bepaalde categorieën mensen wil uitsluiten.

Deze morele vooruitgang wordt bevorderd doordat we kunnen leren van onze ervaring. Vrouwen werden lang uitgesloten van studie en openbare functies omdat ze daarvoor niet intelligent genoeg zouden zijn. Maar zodra ze de kans kregen, bewezen ze het tegendeel. Na dit grootschalige maatschappelijke expe-

23 Charles Mills deelt deze visie. Hij bedoelt zijn *Raciaal Contract* als een naturalistisch ‘niet-ideaal’ contract, dat een kritische beschrijving inhoudt van de historische misstanden van het koloniale racisme. Inzicht in die misstanden kan vervolgens bijdragen aan de normatieve politieke filosofie: die wordt rechtvaardiger door “het construeren van het ideale ‘contract’” (Mills 1997, p. 7).

24 Maar Rawls’ vroege geschriften echoën Locke’s argumenten voor slavernij in geval van krijgsgevangenen, zij het in een lichte vorm die de racistische koloniale slavernij uitdrukkelijk uitsluit: Denk je stadstaten in, schrijft Rawls, bewoond door vrije en gelijke burgers die elkaars krijgsgevangenen gewoonlijk doden. Alle burgers stemmen in met een verdrag inhoudende dat, in plaats daarvan, krijgsgevangenen voortaan als slaaf worden gehouden – ook in het geval dat ze zelf krijgsgevangene worden. Zo’n instelling van ‘contractuele dienstbaarheid’ kan, als humaner dan de voorgaande situatie, als rechtvaardig worden gezien, zolang de slavernij niet erfelijk is. Rawls haast zich toe te voegen: “Natuurlijk voldeden de historische vormen van slavernij niet aan deze voorwaarde” (Rawls 1963, p. 83). Dit argument keert terug in *A Theory of Justice* (1972), maar is daar verder ingeperkt tot overgangsfasen naar een volledig liberaal regime, onder voorwaarde dat slaven “niet te slecht worden behandeld.” (p. 284) In *Political Liberalism* (1993) is het verdwenen.

riment kan niemand redelijkerwijs volhouden dat vrouwen niet in aanmerking komen voor studiebeurzen of kiesrecht.

Hetzelfde geldt voor het vooroordeel jegens Afrikanen. Dat werd al ontkracht door Jacobus Capitein, die in 1717 in West-Afrika ter wereld kwam onder de naam Asar. Op zevenjarige leeftijd werd Asar door andere Afrikanen tot slaaf gemaakt en verkocht aan de Hollandse koopman Van Goch. Van Goch herdoopte hem tot Capitein en nam de jongen mee naar Nederland, in de wetschap dat slaven vrij werden zodra ze daar voet aan land zetten. In 1741 voltooide Capitein als vrij man zijn theologische studie aan de Universiteit van Leiden met het proefschrift *Politiek-theologische dissertatie tot onderzoek van de vraag: Is slavernij verenigbaar met christelijke vrijheid of niet?*<sup>25</sup> Hij leverde hiermee een uitzonderlijke prestatie: een voormalige slaaf, opgegroeid in een analfabete omgeving, voltooit op 24-jarige leeftijd een knap academisch proefschrift in het Latijn.<sup>26</sup> Dit ontkracht het vooroordeel dat Afrikanen irrationeel zijn.

Zodra zulke vooroordelen zijn ontmaskerd, impliceert het liberale basisideaal van vrijheid en gelijkheid dat de uitgesloten groep volwaardig deelgenoot wordt in het sociaal contract. Slavernij komt nog steeds voor, maar heeft dankzij voortschrijdend inzicht geen principiële pleitbezorgers meer.<sup>27</sup>

## Voorlopige conclusie

Voorlopige conclusie: Locke was fout, maar het liberalisme niet. Volgt hieruit dat “onze waarden superieur zijn, dat de wereld beter wordt als iedereen onze westerse ideeën maar overneemt” – een arrogante positie die Veraart terecht bestrijdt? Nee, je kunt de westerse cultuur als geheel onmogelijk *superieur* noemen. Ze is immers schuldig aan grootschalige onderdrukking, zoals blijkt uit kolonialisme, slavernij, twee wereldoorlogen en de atoombom. Evenmin kun je ‘onze westerse ideeën’ superieur noemen, want die omvatten ook christelijke in-

25 Capitein beantwoordde die vraag met een volmondig *ja* – vandaar dat hij in *Wij verlangen onze vrijheid!* acteert als advocaat van de slavenhandelaar Vandendendur. Het Oude en Nieuwe Testament beamen slavernij immers in vele passages. Zo bezweert Paulus in zijn Brief aan de Efeziërs 6:5-8: *Slaven, weest uw heren naar het vlees gehoorzaam met vreze en beven, in eenvoud des harten, als aan Christus* (Capitein 2001, p. 132).

26 Ramose zal aantekenen dat Capiteins manier van denken volledig was verwesterd. Inderdaad was Capitein, als Afrikaanse ex-slaaf die voor slavernij pleitte, minstens even ambigu als Locke en daardoor een ideaal model voor een theaterpersonage. Virginia noemt hem dan ook vol minachting een *bounty*. Voor zijn tragische levensloop, zie Maris, 2013c.

27 Behalve in extreem-fundamentalistische kringen als de Islamitische Staat.

tolerantie, fascisme en communisme.<sup>28</sup> Maar je kunt wel verdedigen dat de liberale politieke filosofie het beter doet dan haar concurrenten: een democratische rechtsstaat met haar mensenrechten is beter dan een absolute monarchie, een fascistische dictatuur of een theocratie.

Deze stelling is echter omstreden. Zo acht Ramose de politieke moraal van zijn Ubuntu-filosofie superieur aan de liberale staatsleer met haar individuele mensenrechten. Volgens Ramose biedt de Afrikaanse filosofie een uitstekende basis voor een alternatieve ‘inheemse filosofie van de mensenrechten’, gebaseerd op respectvolle menselijke relaties (Ramosé 2017, p. 178). Deze Afrikaanse politieke filosofie heeft bovendien een universele potentie: het Ubuntu-ideaal is geënt op eeuwenoude Afrikaanse tradities, maar kan “ook voor het Westen en andere delen van de wereld zeggingskracht hebben” (Haenen, voorwoord in Ramosé 2017, p. 13).

Probleem is wel dat *Ubuntu* zelf in de Afrikaanse politieke filosofie ook weer een omstreden concept is. Verdere dialoog is dus noodzakelijk: wat heeft het Ubuntu-ideaal te bieden? Hierover handelt deel 2 van dit essay, in een volgend nummer van *Filosofie & Praktijk*.

Cees Maris is emeritus hoogleraar rechtsfilosofie aan de UvA.

28 Frits Bolkestein, die herhaaldelijk verkondigde dat de westerse cultuur superieur is, heeft zijn visie onlangs bijgesteld op grond van soortgelijke tegenwerpingen: “Ik poets die schandvlek zeker niet weg. Maar ik heb het over de huidige situatie. De enige maatstaf voor mij is: de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens” (Van der Linden en Webeling 2018). Bolkesteins claim is dus ingekrompen van de westerse cultuur als geheel tot de *politieke cultuur van nu*.

## Literatuur

- Armitage, D. "John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government", *Political Theory* 32 (2004) 5, 602-627.
- Arneil, B. *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. Oxford: Oxford U. P. 1996.
- Bernasconi, R., Mann, A.M. "The Contradictions of Racism. Locke, Slavery, and the Two Treatises". In: Valls, A. (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca: Cornell U. P. 2005, p. 89-107.
- Boxill, B.R. "A Lockean Argument for Black Reparations", *The Journal of Ethics* (2003) 7, 63-91.
- Bracken, H.M. "Essence, Accident, and Race", *Hermathena* 116 (1973) 81-96.
- Bracken, H.M. "Philosophy and Racism", *Philosophia* 8 (1978) 2, 241-260.
- Breedveld, N.P. "De donkere kant van onze democratie", *Ad Valvas* 65 (2017) 3, 10-13.
- Bijnaar, A., Joosen, K.J., Lurvink, K. "Reframing criminalized resistance strategies of female slaves in the Dutch Caribbean and Suriname during the era of colonialism", in: Bailey, C. & Joosen, K.J. (eds), *Caribbean Crime and Criminal Justice: Impacts of Post-colonialism and Gender*. London: Routledge, 2018, 9-32.
- Capitein, J.E.J. *The Agony of Asar. A Thesis on Slavery by the Former Slave, Jacobus Elisa Johannes Capitein 1711-1746*, transl. with commentary by Grant Parker. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.
- Davis, D.B. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca: Cornell U. P. 1966.
- Davis, D.B. *Slavery and Human Progress*. Oxford: Oxford U. P. 1984.
- Enden, F. van den, *Vrije politieke stellingen*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1992 [1665].
- Enden, F. van den, *Kort Verhael van Nieuw Nederlants*. Amsterdam: anonieme publicatie, 1662.
- Farr, J. "So vile and miserable an estate: The Problem of Slavery in Locke's Political Thought", *Political Theory*, 14 (1986) 263-90.
- Farr, J. "Locke, Natural Law, and New World Slavery", *Political Theory* 36 (2008) 4, 492-522.
- Flikschuh, K., Ypi, L. (eds.) *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford U. P. 2014.
- Garrett, A. "Hume's Revised Racism Revisited", *Hume Studies* XXVI (2000) 1, 171-177.
- Glausser, W. "Three Approaches to Locke and the Slave Trade", *Journal of the History of Ideas*, 51 (1990) 199-216.
- Hume, D. "Of National Characters", in: idem, *Essays, Moral, Political and Literary*. Oxford: Oxford U. P. 1974.
- Iliffe, R. *Priest of Nature. The Religious Worlds of Isaac Newton*. Oxford: Oxford U. P. 2017.
- Kimmerle, H. *Mazungumzo, Dialogues between African and Western Philosophies*. Amsterdam/Meppel: Boom, 1995.
- Kimmerle, H. "Review of *African Philosophy through Ubuntu*", *African Philosophy* 13 (2000) 2, 189-197.

- Kleingeld, P. "Kant's Second Thoughts on Race", *The Philosophical Quarterly* 57 (2007) 229, 573-592.
- Kpobi, D.N.A. *Mission in chains. The life, theology and ministry of the ex-slave Jacobus E.J. Capitein (1717-1747)* with a translation of his major publications. Zoetermeer: Boekencentrum, 1993.
- Lawson, B.E. "Locke and the Legal Obligations of Black Americans", *Public Affairs Quarterly* 3 (1989) 3, 49-63.
- Linden, F. van der & Webeling, P. "Bolkesteins Blues – de erfenis van een politicus", *De Volkskrant*, 16 maart 2018.
- Locke, J. "The Fundamental Constitution of Carolina", in: *The Works of John Locke in Ten Volumes*, London: J. Johnson, 1801 [1669].
- Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford U. P. 1979 [1690].
- Locke, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge U. P. 1988 [1689].
- Locke, J. "A Letter Concerning Toleration", in: John Horton and Susan Mendus (eds.), *John Locke, A Letter Concerning Toleration, in focus*. London: Routledge, 1991 [1689].
- Maris, C.W. "H. Kimmerle, Manzungumzo; Dialogen tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën" (rec.), *Filosofie & Praktijk* 18 (1997) 4, 210-214.
- Maris, C.W. "Inleiding 'Symposium: Kunnen we leren van de geschiedenis?'" *Filosofie & Praktijk* 34 (2013a) 4, 15.
- Maris, C.W. "Wat nu? zei Pichegru", *Filosofie & Praktijk* 34 (2013b) 4, 44-54.
- Maris, C.W. *Wij verlangen onze vrijheid*. Amsterdam: Uitgeverij Duizend & Een, 2013c.
- Maris, C.W. *Tolerance – Experiments with Freedom in The Netherlands*. Dordrecht: Springer, 2018a.
- Maris, C.W. "Niemand zal in slavernij gehouden worden. Mensenrechten, slavernij en Locke", Faculteit der Rechtsgeleerdheid, University of Curaçao, 2018b (te verschijnen).
- Mills, C.W. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell U. P. 1997.
- Nuovo, V. *Christianity, Antiquity, and Enlightenment. Interpretations of Locke*. Dordrecht: Springer, 2011.
- Patterson, O. *Slavery and Social Death*. Cambridge: Harvard U. P. 1982.
- Paula, A.F. *From Objective to Subjective Barriers: A Historico-Philosophical Analysis of Certain Negative Attitudes among the Negroid Population of Curaçao*. Curaçao: Boekhandel Salas, 1967.
- Paula, A.F. *Vrije slaven*. Zuthpen: Walbug Pers, 1967.
- Postma, J.M. *The Dutch in the Atlantic Slave Trade 1600-1815*. Cambridge: Cambridge U. P. 1990.
- Ramose, M. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.
- Ramose, M. *An African perspective on justice and race*. 3. Polylog, <https://them.polylog.org/3/frm-en.htm>, 2001 (last accessed 28 March 2018).
- Ramose, M. "In Search of an African Philosophy of Education", *South African Journal of Higher Education* 18 (2004) 3, 138-60.

- Ramose, M. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books (revised edition), 2005.
- Ramose, M. *Ubuntu. Stroom van het bestaan als levensfilosofie*. Utrecht: Ten Have, 2017.
- Rawls, J. (1963) "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", in: Rawls, J. 1999, p 73-95.
- Rawls, J. *A theory of justice*. Oxford: Oxford U. P. 1973.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia U. P. 1996.
- Rawls, J. *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard U. P. 1999.
- Simons, A.J. "Inalienable Rights and Locke's Treatises", *Philosophy & Public Affairs* 12 (1983) 3, 175-204.
- Veraart, W. "Ingehaald door de geschiedenis? Kanttekeningen bij de vraagstelling van Recht, Orde en Vrijheid", in: C.W. Maris (red.), "Symposium: Kunnen we leren van de geschiedenis?", *Filosofie & Praktijk* 34 (2013) 4, 29-34.
- Veraart, W. "Het slavernijverleden van John Locke Naar een minder wit curriculum?", in: Britta van Beers, Iris van Domselaar (red.), *Homo Duplex. De dualiteit van de mens in recht, filosofie en sociologie*. Den Haag: Boom juridisch, 2017, 215-237.
- Waldron, J. *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge U. P. 2002.
- Walmsley, P. "Prince Maurice's rational parrot: Civil discourse in Locke's Essay", *Eighteenth-Century Studies* 28 (1995) 4, 413-425.
- Welchman, J. "Locke on Slavery and Inalienable Rights", *Canadian Journal of Philosophy* 25 (1995) 67-81.

# Een reflectie op #metoo en de rol van onze morele sentimenten in desoriënterende tijden

Maureen Sie<sup>1</sup>

“As a disability pariah, I must struggle for a place, for kinship, for community, for connection. Because I am still seeking acceptance of my humanity, [...] my goal isn’t to shed the perspective that comes from my particular experience, but to give voice to it. I want to be engaged in the tribal fury that rages when opposing perspectives are let loose.”

H. McBryde Johnson, Feb. 16, 2003<sup>2</sup>

Met deze woorden legt Harriet McBryde Johnson - schrijfster, advocaat en gehandicapten-activist - uit waarom de roeping van filosoof Peter Singer om ‘boven de soorten uit te stijgen’ – en onze zorg uit te breiden naar het lijden van niet-menselijke dieren – buiten haar bereik ligt. McBryde Johnson leed aan een zeldzame neuromusculaire ziekte die haar in de loop van de tijd afhankelijk had gemaakt van anderen en een rolstoel. In haar bewonderenswaardige en ontroerende stuk “Unspeakable Conversations” beschrijft ze haar ontmoeting en discussie met Singer, die de visie verdedigt dat het leven van een ernstig gehandicapte persoon, van haar leven, minder waard te leven is, dan dat van valide mensen. McBryde

- 
- 1 Dit artikel is een vertaling – door Marjet van Loo – van mijn oratie van 9 februari 2018, getiteld “*We Feel, Therefore I am: The Role of Moral Sentiments in Disorienting Times*”. Er zijn in de Nederlandse vertaling slechts een paar kleine wijzigingen aangebracht. In een oratie is één van de opdrachten duidelijk te maken wat de relevantie van het eigen onderzoeksterrein is voor de samenleving, en niet primair, als in andere onderzoekstukken, om het eigen werk wetenschappelijk te situeren. Het is ook om deze redenen dat ik in dit artikel voornamelijk naar mijn eigen werk verwijs.
  - 2 Ik dank Ingrid Robeyns die me op dit artikel wees, Arno Wouters voor zijn opbouwende kritiek op een eerste versie van mijn oratie.

Johnson is het daarmee grondig oneens. Ze noemt het een “vooordeel”, een vooroordeel waar ze haar hele leven tegen gestreden heeft. Een visie die wellicht des te meer pijn doet omdat hij verdedigd wordt door een filosoof die zich hard maakt om het lijden van niet-menselijke dieren onder de aandacht te brengen en er ons toe te bewegen ons dat lot aan te trekken. McBryde Johnson verafschuwt Singer vanwege zijn opvattingen en verwijt zichzelf dat ze “het monster”, zoals haar zus Singer noemt, niet onsympathiek vindt wanneer ze hem eenmaal persoonlijk ontmoet. Haar zus verwijt McBryde Johnson dat ze Singers bij deze ontmoeting de hand heeft geschud en zich door hem heeft laten helpen met eten tijdens de lunch. In een In Memoriam voor McBryde Johnson, die vijf jaar na deze ontmoeting stierf, spreekt Singer zijn bewondering uit voor McBryde Johnson en herdenkt hij haar vriendelijkheid. Hij schrijft: “Ze was aardiger voor me dan ik het recht had om te verwachten van iemand bij wiens bestaan ik vraagtekens had gezet.” (Singer 2008) En hij spreekt zijn dankbaarheid uit voor het feit dat ze hem desondanks niet zag als een vijand, maar als een persoon met wie het mogelijk was “om een vorm van menselijke interactie te hebben”.

Wrok, verwijten, en morele verontwaardiging, evenals hun positieve equivalenten dankbaarheid, lof en morele bewondering, de sentimenten die in bovenstaand stukje naar voren komen, zijn de emoties die het morele domein uitmaken; om een bekend en vertrouwd humeans punt in shakespeariaanse taal te verwoorden. Deze morele emoties, of morele sentimenten zoals ze vaak in de filosofie worden genoemd, zijn in wezen reactief en interpersoonlijk, zoals P. F. Strawson zorgvuldig heeft geschetst in zijn belangrijke essay “Freedom and Resentment” (Strawson 1962, p. 66). Of, zoals ik het liever uitdruk, dergelijke morele emoties zijn in wezen ‘interactief’ en ‘relationeel’.<sup>3</sup> Het zijn reacties op het in onze ogen onjuist handelen of in positieve zin overtreffen van onze verwachtingen van mensen, groepen of andere ‘handelende’ entiteiten (zoals regeringen of grote bedrijven). Ze “maken het morele domein uit”, omdat ze uitdrukken wat we van dingen vinden en de personen of entiteiten identificeren die we als verantwoordelijke aanwijzen. Met deze evaluatie en identificatie verhouden we ons tot deze andere personen of entiteiten, hun waarden en normen, en treden we met hen in gemeenschap.<sup>4</sup> De gedocumenteerde uitwisseling tussen McBryde Johnson en Singer laat zien hoe moeilijk, complex en pijnlijk dat kan worden als, zoals McBryde Johnson het stelt, “mensen met tegengestelde perspectieven elkaar ontmoeten”.

---

3 Ik heb een voorkeur voor de beschrijving ‘interactief’ en ‘relationeel’ omdat we niet slechts moreel sentimenteel reageren op andere personen. Zie Sie 2018 voor een verdere uitwerking van dit punt.

4 Wanneer het vreemd overkomt om te spreken over de waarden en normen van andere entiteiten dan personen, kan dit in figuurlijke zin gelezen worden, het is niet van belang voor het punt dat ik in dit stuk wil maken.



Dit artikel gaat over de belangrijke rol van morele sentimenten in onze dagelijkse omgang met elkaar, zoals geïllustreerd door de gedocumenteerde ontmoeting tussen McBryde Johnson en Singer. Ik wil die rol uitwerken en toelichten aan de hand van #metoo zonder uit het oog te verliezen dat deze sentimenten ook regelmatig en dikwijls kunnen ontsporen, vooral wanneer partijen tegenover elkaar komen te staan en onze sentimenten vooral uitdrukking geven aan wat McBryde Johnson hierboven “een stammenstrijd” noemt.<sup>5</sup> Laat me uitleggen waarom ik met “Unspeakable Conversations” open terwijl het mij niet om Singer, McBryde Johnson of hun ontmoeting, te doen is.

## Aan ons zicht onttrokken

We zijn vaak op een intuïtieve en onmiddellijke manier betrokken op elkaar en op de waarden die we via ons gedrag tot uitdrukking brengen. Dat wil zeggen zonder ons volledig bewust te zijn van de redenen die onze morele reacties zouden kunnen rechtvaardigen of de psychologische en andere oorzaken die onze reacties vertekenen.<sup>6</sup> Soms is het onze wrok, schuld en morele verontwaardiging die ons informeert over de zaken die belangrijk voor ons zijn, onze waarden en hoe we de situaties interpreteren waarin deze waarden worden overschreden of gerealiseerd. Al vanaf zeer jonge leeftijd reageren wij op anderen en wordt er op ons gereageerd. Op hun beurt dragen deze reacties, in de manier waarop ze ons emotioneel beïnvloeden, bij aan hoe we later in ons leven reageren. Tegen de tijd dat we volwassen zijn, is ons patroon van reageren op de wereld zwaar doortrokken van onze cultuur, onze verzorgers en onze leeftijdsgenoten.

Met ‘zwaar doortrokken’ bedoel ik dat wat we waarderen en waar we om geven mede uitdrukking zijn van onze eerdere interacties en onze wijze om daarop te reageren. ‘Zwaar doortrokken’ houdt ook in dat hetgeen we waarderen, waar we om geven, en hoe we op anderen reageren, tot op zekere hoogte aan ons zicht onttrokken kan zijn, dat het zich onder het oppervlakte ophoudt van onze bewuste intenties. Situaties kunnen bij ons reacties los maken zonder dat voor ons helemaal duidelijk is waarom. Het is om deze reden dat morele sentimenten niet alleen aan anderen overbrengen waar we staan, maar ook onszelf duidelijk kunnen maken hoe we situaties evalueren en waarderen. Soms ontdekken we pas achteraf dat we iemand onbewust ergens de schuld van geven of haar/hem iets kwalijk nemen wanneer deze ons vraagt waarom we zo heftig reageren op wat zij/hij deed.

5 Mijn eerste gedachten over #metoo kunnen gevonden worden op het blog Bij Nader Inzien, Sie 2017.

6 Deze twee zinnen en de voorgaande alinea komen uit Sie 2018, 310.

“Unspeakable Conversations” is zo bewonderenswaardig en ontroerend omdat McBryde Johnson erin slaagt de worsteling te verwoorden die de sympathie die ze voelt voor de man die alles verdedigt waartegen ze haar hele leven gevochten heeft, bij haar losmaakt. Ook Singer, zo merkt ze wanneer ze hem ontmoet, wordt gedreven door het verlangen om ‘goed te doen’, hoewel ze gelooft dat zijn manier van goed doen van een “verwongen, kromgetrokken soort is”.<sup>7</sup> McBryde Johnson kan geen toereikende redenen bedenken voor de vriendelijkheid die ze jegens hem voelt, ze realiseert zich dat woorden zoals die van Singer gevaarlijk en destructief zijn, dat ze in de weg staan van het soort van wereld dat zij wil realiseren. In haar worsteling met haar tegenstrijdige emotionele reacties slaagt ze erin om de tragedie van haar positie te doorgronden als die van een gebrek aan een automatische “verwantschap, gemeenschap en verbinding” met anderen, als gevolg van haar handicap en de wijdverspreide vooroordelen tegen mindervalide mensen (McBryde Johnson 2003). Ik zal aan het einde van dit artikel uitleggen waarom ik denk dat dat een scherpe observatie is en hoe deze samenhangt met wat ik over de positieve rol van de morele sentimenten te melden heb, ondanks hun zichtbare negatieve kanten in het publieke domein. Zouden buitenaardse wezens vandaag op aarde landen, dan zouden ze waarschijnlijk oordelen dat morele emoties in bijna alle domeinen van ons leven de drijvende kracht zijn, en dat is geen fraai gezicht. Het publieke debat lijkt momenteel beheerst te worden door de negatieve morele sentimenten waar verontwaardiging en verwijten over tegengestelde opvattingen en meningen de boventoon voeren.<sup>8</sup> Ik zal betogen dat zowel deze negatieve als ook de positieve aspecten van de morele sentimenten te begrijpen zijn vanuit de oriënterende rol die ze in ons leven spelen.

---

7 Ook Strawson wijst op het belang van de intenties van anderen als één van de belangrijkste factoren die maakt dat we met verontwaardiging, dankbaarheid, verwijten etc. op elkaar reageren. Strawson 1962, 63.

8 Ik ben niet nagegaan of er empirisch onderzoek is dat het idee bevestigt dat mensen meer emotioneel reageren in onze hedendaagse samenleving dan dat vroeger het geval was, maar als je de media erop naslaat lijkt het erop dat velen in ieder geval menen dat dit het geval is. In kranten en andere berichtgeving is een hoop aandacht voor de toegenomen boze en gefrustreerde reacties van mensen, bijvoorbeeld in ziekenhuizen en scholen en tussen mensen die in een echtscheiding verwickeld zijn (zogenaamde ‘vechtscheidingen’). Daarnaast is er natuurlijk de opkomst van het populisme in de politiek. Een belangrijk kenmerk van het populisme is dat het onze emoties kanaliseert en mobiliseert. In de filosofische gemeenschap is dit idee ook wijdverbreid getuige het laatste thema van de jaarlijkse conferentie van de Nederlandse Onderzoeksschool Filosofie: “de crisis van de rationaliteit”, grotendeels gewijd aan populisme en de filosofische en wetenschappelijke aandacht voor en onderzoek naar de invloed van onze emoties op ons handelen.

## Eigenbelang en moraliteit: de helpende hand van morele sentimenten

Laat ik met een eenvoudig gedachtenexperiment beginnen om de rol van morele sentimenten te schetsen. Stel je een wereld voor waarin we allemaal evenveel belang hechten aan eerlijkheid en de noodzaak anderen geen kwaad te doen, niet te 'schaden' en het eens zijn over de waarde hiervan. Zou er in zo'n wereld geen oneerlijk handelen meer voorkomen en zouden we elkaar nooit kwaad doen? Waarschijnlijk niet. De meesten van ons zullen toch af en toe slechter handelen dan we ons voorgenomen hebben of willen, bijvoorbeeld wanneer de prijs te hoog is of we een zwak moment hebben.<sup>9</sup> Ook kunnen er situaties zijn waarin de waarden van eerlijkheid en afzien van het schaden van anderen op het spel staan en waarin het onduidelijk is hoe zij en hun relatieve belang precies moeten worden afgewogen. We vertellen bijvoorbeeld af en toe een leugentje om bestwil om iemands gevoelens te sparen, en kwetsen iemands gevoelens door de waarheid te spreken. Wanneer we kiezen tussen eerlijkheid of afzien van een ander schaden, dan ligt het bovendien voor de hand dat we ons eigen belang mee zullen laten wegen, dat we kiezen voor datgene dat het best past bij onze andere belangen en interesses. Kortom, zelfs wanneer we allemaal evenveel belang hechten aan 'het juiste doen' en het erover eens zijn welke overwegingen als moreel gelden, zelfs als het eenvoudig is om onze belangrijkste waarden in het oog te houden, zullen andere belangen en overwegingen vaak meewegen.

In de zojuist geschetste gesimplificeerde wereld, kunnen wrok, verwijten en morele verontwaardiging begrepen worden als corrigerende reacties: ze sturen ons bij doordat het afkeurende reacties zijn op oneerlijke en schadelijke handelingen en gedragingen. Hun corrigerende aard is te danken aan onze gevoeligheid voor afkeurende reacties. Dat we gevoelig zijn voor morele goedkeuring en afkeuring is een empirische hypothese, een hypothese die goed gedocumenteerd is in de sociale en morele psychologie, al valt het buiten het bestek van dit artikel om die zaak hier te bepleiten.<sup>10</sup> Aangezien ik vermoed dat het geen erg controversieel uitgangspunt is neem ik dit in het navolgende aan. In onze verbeelde vereenvoudigde wereld dienen morele goedkeuring en afkeuring om een omgangswijze te realiseren waarin eerlijkheid en afzien van

9 Ook al zal de meerderheid van ons nooit on-geprovoceerd geweld gebruiken, onze contracten met werkgevers, banken en andere instanties netjes naleven en de waarheid vertellen tegen de politie en andere autoriteiten; dat wil zeggen, ook al worden we doorgaans wel degelijk min of meer gestuurd door de waarden 'geen schade te doen' en 'eerlijk te zijn'.

10 Ik bespreek een deel van deze literatuur in Sie 2015.

kwaad er echt toe doen – een gemeenschap waarin die waarden bepalen hoe we met elkaar omgaan, terwijl we druk doende zijn ons leven te leiden: te genieten, onze lange termijn plannen te verwezenlijken, om te gaan met de ontberingen die ons pad kruisen, overleven, enzovoort. Onze morele reacties op anderen dragen op die manier bij aan een wereld waarin eerlijkheid en het ‘geen schade doen’ niet slechts als lege principes worden gepromoot, of slechts wanneer het ons ‘toevallig’ uitkomt, maar waarin ze ook daadwerkelijk worden gerealiseerd.

We zouden de rol die morele sentimenten spelen in zo’n wereld kunnen beschrijven als ‘een helpende hand’, als sociale steigers. Door emotioneel te reageren op elkaars overschrijdingen maximaliseren we de kans dat onze waarden en normen worden nageleefd. Door van jongs af aan voortdurend en consequent zo op elkaar te reageren, zijn we bovendien in staat ons zo te ontwikkelen dat we dat automatische en onmiddellijk doen, zonder dat we gecorrigeerd hoeven te worden door de werkelijke of ingebeelde reacties van anderen. Deze rol van de morele sentimenten in ons dagelijkse leven is door veel filosofen opgemerkt, waaronder verschillende hedendaagse filosofen in de filosofische traditie waarin ik werk, die zogenaamde *scaffolding* visies op morele verantwoordelijkheid verdedigen, visies waarin deze sociale responsen als spreekwoordelijke steigers worden gezien waarmee ons morele handelen wordt ondersteund, versterkt en overeind gehouden.<sup>11</sup>

In onze wereld, die oneindig veel complexer is dan de vereenvoudigde wereld hierboven beschreven, zijn veel andere dingen van belang naast eerlijkheid en geen schade toebrengen. Loyaliteit, gerechtigheid, verantwoordelijkheid, aandacht en zorg voor onze wereld en niet-menselijke dieren – de lijst kan naar eigen goeddunken aangevuld worden. De veelheid aan morele waarden maakt onze wereld complex en interessant, maar vergroot eveneens de beschikbare ruimte om ze op een gebrekkige en zelfzuchtige manier te wegen. Daarmee vergroot het ook de mogelijkheden voor zelfbedrog en hypocrisie.<sup>12</sup>

In de confrontatie met alledaagse situaties waarin een overvloed aan morele overwegingen een rol spelen, spelen veel complexe afwegingen een rol. Hierdoor zullen we vaak moeten vertrouwen op onze intuïties, onderbuikgevoelens en gekleurde waarnemingen om te bepalen met welke overwegingen rekening moet worden gehouden; intuïties, onderbuikgevoelens en gekleurde waarnemin-

---

11 Zogenaamde *scaffolding* theorieën worden verdedigd door filosofen zoals Victoria McGeer 2010 en Manuel Vargas 2013. Ik bespreek deze theorieën in relatie tot mijn eigen visie in Sie 2018.

12 In Sie 2015 bespreek ik het empirisch werk van Daniel Batson en collega’s over zelf-deceptie en hypocrisie in het morele domein.

gen waarin ons eigenbelang meeweegt hoewel het niet altijd expliciet gemaakt wordt. Hierdoor vermenigvuldigen in onze wereld gelegenheden waarin er een waardevolle ondersteunende rol is weggelegd voor morele sentimenten. Het slagen in het naleven van bepaalde morele standaarden in een complexe wereld als de onze en het ontwikkelen van de capaciteiten die hiervoor nodig zijn, hangt gedeeltelijk af van de sociale praktijken waaraan we deelnemen, inclusief de manier waarop in deze praktijken op bepaalde gedragswijzen gereageerd wordt, of deze af- of goedgekeurd worden.<sup>13</sup>

Ik geloof dat morele sentimenten zeker een dergelijke ondersteunende functie vervullen, maar spreek liever meer in het algemeen over hun ‘communicatieve’ en ‘coördinerende rol’, inclusief maar niet beperkt tot deze ondersteunende rol (zie Sie 2018, § 3). De reden hiervoor is dat zelfs in gevallen waarin er grote overeenstemming is over morele waarden – zoals in de hypothetische situatie van onze eenvoudige wereld met slechts twee waarden – er ruimte is voor onenigheid over hoe ze te wegen, zowel ten opzichte van elkaar als in relatie tot andere overwegingen.<sup>14</sup> In onze wereld zijn er veel meer dan twee morele waarden en daarmee veel meer mogelijke meningsverschillen over hoe zaken precies te wegen. Hierdoor is constante communicatie en coördinatie vereist om duidelijkheid te verkrijgen over welke morele normen onze gedeelde sociale praktijken zouden moeten reguleren, wanneer en onder welke voorwaarden. Laat me deze zaak bepleiten en illustreren met behulp van de recente #metoo-campagne.

13 Wellicht verklaart dit waarom in bepaalde kringen (bijvoorbeeld tussen bankiers en professionele wielrenners) bepaald gedrag dat in andere kringen als volstrekt immoreel gezien wordt (deceptie en valsspelen), eerder regel dan uitzondering kan worden. Sie 2018, 311.

14 Naast vele metafysische discussies over de status van waarden, zijn er ook veel normatieve kwesties waarover ethici met elkaar discussiëren, zoals wat onze plichten ten aanzien van dieren precies zijn, wat ‘goed ouderschap’ behelst en ‘goed burgerschap’, of we gelijkheid moeten bevorderen of gelijke kansen, en hoe we dat dan het best kunnen doen. Daarnaast discussiëren moraalfilosofen ook over welk gewicht morele overwegingen moeten krijgen in relatie tot onze persoonlijke projecten en relaties met dierbare anderen; hoewel niet iedereen gelooft dat we een scherp contrast kunnen maken tussen wat het betekent een volwaardig menselijke actor te zijn met persoonlijke projecten en verbintenissen en een morele actor. Deze discussies, en ik gaf slechts een paar voorbeelden, maken duidelijk dat er een verscheidenheid aan posities bestaat met betrekking tot wat moraal eigenlijk is, wat het van ons eist en wat het betekent om moreel te handelen. Het mag daarom ook niet als verrassing komen dat er veel ruimte is voor onenigheid over deze kwesties in ons alledaagse leven.

## Communicatie en coördinatie: solidariteit en empowerment

Het label “metoo” werd voor het eerst gebruikt door de zwarte feministe Tarana Burke die in 1997 een 13-jarig meisje ontmoette dat haar vertelde dat ze seksueel was misbruikt. Burke was sprakeloos, letterlijk. Het feit dat Burke er niet in geslaagd was met twee simpele woorden “ik ook” te reageren op het verhaal van dat meisje, heeft een diepe indruk op haar gemaakt en ze heeft zich tot jaren na de ontmoeting somber gevoeld. Tien jaar later, in 2007, is ze een non-profitorganisatie begonnen om slachtoffers van seksuele intimidatie en aanranding te helpen. Ze gaf haar organisatie de naam Me Too.<sup>15</sup> Opnieuw 10 jaar later, in oktober 2017, het verhaal is inmiddels bekend, nodigde actrice Alyssa Milano alle vrouwen die ooit het slachtoffer waren geworden van aanranding of intimidatie uit om “me too” op hun Twitter-status te zetten. Ze deed dit naar aanleiding van beschuldigingen van seksueel wangedrag tegen een beroemde Hollywood-producer. Ze deed deze oproep om, zoals zij het uitdrukte, “de omvang en reikwijdte van het probleem” zichtbaar te maken. Volgens Twitter werd de hashtag #metoo na slechts 48 uur bijna 48 miljoen keer getweet, en de campagne heeft zich sindsdien naar veel andere platforms verspreid en wordt bijna onophoudelijk besproken in columns, talkshows, tijdens de lunch en op sociale en andere media.

Eén van de dingen die de enorme hoeveelheid bijdragen aan de #metoo-campagne duidelijk heeft gemaakt is dat ondanks de opvatting dat wederzijdse toestemming (en plezier) een voorwaarde is in het domein van seksuele interacties, die waarde in de praktijk niet is gerealiseerd. Hiermee bedoel ik niet alleen dat #metoo getuigt van het feit dat veel mensen deze waarden met voeten hebben getreden en ermee weg zijn gekomen, hoewel de beweging ook dat duidelijk maakt. Wat ik ook bedoel is dat #metoo duidelijk heeft gemaakt dat slachtoffers van misdaden en ernstig wangedrag in het seksuele domein, zich niet veilig en/of sterk genoeg hebben gevoeld om aanklachten in te dienen, andere maatregelen te nemen of zich uit te spreken. Daarnaast laat #metoo zien dat, ook in veel minder ernstige gevallen, degenen die zich ongemakkelijk voelden over de manier waarop ze werden benaderd, zich evenmin veilig en/of sterk genoeg hebben gevoeld om te reageren op die ongewenste seksuele aandacht.

Het feit dat binnen de #metoo-beweging ronduit crimineel gedrag in één adem wordt genoemd met seksuele ‘ongepastheden’ van een geheel andere aard, heeft

---

15 <https://www.nytimes.com/2017/10/20/us/me-too-movement-tarana-burke.html>, consulted 12th January 2018.

velen tegen de borst gestuit.<sup>16</sup> En hoewel ik het ermee eens ben dat deze gedragingen niet op dezelfde manier beschouwd of behandeld moeten worden, is het veelzeggend dat ze samenkomen onder het label van één hashtag: het toont de mate en omvang waarin niet slechts de daders maar ook de slachtoffers de ‘weg kwijt zijn’ in het domein van de seksuele omgang. Niet alleen is het schokkend te ontdekken hoe wijdverbreid het wangedrag is, maar ook hoe massaal slachtoffers ervan zich niet hebben durven uitspreken. In het navolgende wil ik proberen de schaamte, stilte en angst van de slachtoffers te begrijpen vanuit de eerder uiteengezette visie op de rol van de morele sentimenten in onze omgang met elkaar.

Wanneer we onderworpen worden aan wat we als een vergrijp beschouwen, is het kwalijk nemen van de boosdoener en/of het beschuldigen van diens overtreding, zoals we hebben gezien, een manier om onze eigen belangen en morele normen te verdedigen tegen de belangen en interesses van anderen, tegen manieren van handelen die we verwerpen. Het is een manier om onze grenzen te stellen, om duidelijk te maken dat we het gedrag in kwestie afwijzen, dat we geen deel willen uitmaken van een relatie of gemeenschap waarin bepaalde morele normen niet worden nageleefd. Wanneer een kind tegen een volwassene op botst en zich verontschuldigt, vertellen we ons kind dat ze er niets aan kan doen en dat de volwassene moet uitkijken waar zij of hij loopt. Wanneer een kind tegen een ander kind op botst en boos reageert, zeggen we dat ze moet oppassen en zich moet verontschuldigen in plaats van boos te zijn. We vertellen elkaar niet alleen wat we wel en niet mogen verwachten van elkaar, maar ook hoe we moeten reageren wanneer die verwachtingen worden overschreden.

Wanneer onze dierbaren of degenen wiens belangen we ter harte nemen het slachtoffer zijn van een vergrijp, drukken onze morele sentimenten uit dat we hun kant kiezen. Als een wederzijdse kennis tegen me liegt, zal jouw uitgesproken afkeuring van haar daad mijn oordeel over de situatie versterken. Het maakt me sterker, omdat het mijn overtuiging versterkt dat ‘liegen’ de juiste beschrijving is van wat ze verkeerd heeft gedaan en dat ik het bij het rechte eind heb wanneer ik verwacht dat er niet gelogen mag worden in dergelijke situaties. Als je je niet alleen uitspreekt maar verontwaardigd, wrokkig, verwijtend reageert, communiceer je niet alleen dat je vindt dat ik gelijk heb in het afkeuren van haar handeling, maar zal dit me ook sterken in mijn gevoel door haar onrecht te

---

16 Ik heb ervoor gekozen om niet te verwijzen naar de talrijke columns, blogs, interviews en tweets over #metoo om dit stuk leesbaar te houden. Ik ben niet zozeer geïnteresseerd in iets nieuws of origineels te zeggen over deze campagne, ik denk dat veel van wat ik zeg al door anderen is opgemerkt, maar om de samenhang tussen sommige van deze reacties te laten zien en hoe ze samenhangen met een bepaalde visie op de rol van morele sentimenten in onze alledaagse praktijk.

zijn aangedaan. Het is in deze zin dat onze morele sentimenten, zoals ik in de inleiding schreef, morele gemeenschappen constitueren; gedeelde grieven over elkaars overtredingen zijn onderdeel van wat het betekent om normen en waarden met elkaar te delen.

Wanneer McBryde Johnsons zus haar verwijt dat ze zo vergevingsgezind is jegens Singer, doet ze dat niet alleen omdat ze ook zijn visies afkeurt, maar waarschijnlijk ook omdat ze vreest dat haar zus haar eigen legitieme grenzen niet goed bewaakt.<sup>17</sup> En de groep van activisten waartoe McBryde Johnson behoort, die strijden voor de rechten van gehandicapten in onze samenleving, verwijten haar in gesprek te gaan met Singer en vriendelijk tegen hem te zijn, omdat ze daarmee ook hen teleurstelt; een verwijt dat niet eens onder woorden hoeft te worden gebracht omdat McBryde Johnson het voelt zonder eraan te hoeven worden herinnerd (McBryde Johnson 2003).

Wat #metoo onder andere laat zien, is dat het niet voldoende is om een norm van wederzijdse toestemming te articuleren, om in abstracto te spreken over wat welkome en ongewenste seksuele aandacht is; deze norm moet ook worden gecommuniceerd in de praktijk, standhouden in relatie tot andere overwegingen en belangen, consequent worden toegepast in onze private, publieke en professionele praktijken. Mensen moet niet alleen worden verteld dat ze hun grenzen kunnen trekken, ze moeten ervaren dat hun grenzen redelijk zijn, dat ze, wanneer ze het slachtoffer worden van een misdrijf of ongewenste overtreding, als slachtoffer worden beschouwd en behandeld. Door niet alleen bepaalde waarden, morele standaarden en gedragsprincipes te belijden, maar ook te reageren op overtredingen daarvan, bieden we dat vertrouwen aan vroegere, huidige en toekomstige slachtoffers. Het is in deze zin, dat het niet zo verwonderlijk is dat in de #metoo campagne misdaden als verkrachting en aanranding naast ander niet-strafrechtelijk, maar wel ongepast gedrag wordt gerapporteerd. Niet alleen zijn er blijkbaar veel mensen die zich niet sterk en veilig genoeg hebben gevoeld om aangifte te doen van misdaden, ook zijn er enorm veel mensen die zich niet sterk en veilig genoeg voelen om adequaat te reageren op overtredingen in het niet criminele domein, overtredingen die wellicht niet wettelijk verboden zijn, maar eveneens schadelijk en ongetwijfeld in sommige gevallen ontwrichtend.

#Metoo doorbreekt de stilte rondom een breed scala van wijdverspreide en ongewenste seksuele aandacht en intimidatie. Om deze reden hebben velen de #metoo-campagne een beweging van solidariteit en *empowerment* genoemd en zijn ze enthousiast over de mogelijke revolutionaire kracht, ongeacht de, ook algemeen erkende, schadelijke aspecten ervan. Burke was jarenlang somber nadat ze

---

17 McBryde Johnson (2003) noemt deze angst zelf ook.



twee simpele woorden niet had uitgesproken omdat ze voelde dat ze het jonge meisje in de steek had gelaten. Burke startte haar beweging met precies die twee woorden omdat ze zich realiseerde dat het een gemeenschappelijke versterking en *empowerment* is die zij, het kleine meisje en zichzelf, als slachtoffers nodig hebben. Wat #metoo duidelijk maakt is dat er nog steeds veel kringen zijn in onze samenleving zijn waar onze morele oriëntatie op het gebied van seksuele ontmoetingen beter moet, totdat de waarde van wederzijdse instemming en plezier is gerealiseerd en in onze hele samenleving onderschreven.<sup>18</sup> Dat is hard werken: het domein van seksuele aandacht en ontmoetingen is complex en subtiel, het is er een waarin speelsheid, aantrekkingskracht en terugtrekking, het trekken en zoeken van grenzen, en impliciete en expliciete communicatie cruciaal zijn. In de volgende paragraaf zal ik zal toelichten wat er komt kijken bij het verbeteren van onze morele oriëntatie, ook op het gebied van seksuele ontmoetingen, en waarom het hard werken is, in de zin van de visie die in dit artikel is geformuleerd.

## Communicatie en coördinatie: waarden realiseren door interactie

Stel dat een student te laat is voor het college. Hoe ik op deze student reageer, zal een verschil maken voor hoe zij en de andere studenten in het college zich in de toekomst zullen gedragen. Als ik niet reageer kan dit voor haar en de andere studenten een signaal zijn dat ik punctualiteit niet belangrijk vind. Ik hoef echter alleen maar gestoord en gefronst op te kijken om duidelijk te maken dat ik verwacht dat studenten op tijd aanwezig zijn. Hoe de student vervolgens reageert op mijn fronsen is ook van belang. Als ze bijvoorbeeld naar haar telefoon wijst, naar de telefoon die we allemaal hoorden rinkelen vlak voordat ze de klas instapte, communiceert ze dat ze heeft begrepen dat ze te laat is, dat laat zijn

---

18 Het feit dat we eerder geneigd zijn te reageren op morele overschrijdingen en overschrijders die binnen de grenzen van het voor ons voorstelbare blijven en ook van anderen verwachten zo te reageren, is een indicatie van de oriënterende rol van onze morele sentimenten waar ik hier de aandacht op vestig. Stel je voor dat je een ouder bent en je dochter thuis komt met het verhaal dat een klasgenoot of vriend van haar iemand vermoordde. In zo'n geval zal verdriet, opperste verwarring een algehele emotionele verstomming ons niet ongepast voorkomen. Niet omdat we twijfelen aan de morele status of tragedie van moord, maar eerder het tegendeel. Onze dochter hoeft niet verwijtend of verontwaardigd te reageren om ons gerust te stellen ten aanzien van het feit dat onze dochter moord net zo afgrijselijk vindt als wij dat zelf vinden. Wanneer ze echter niet verwijtend of verontwaardigd reageert op het vandalisme van een groepje vrienden van haar, of op het feit dat haar fiets door een ander opzettelijk kapot gemaakt is zullen we wel bezorgd reageren en eens met haar willen praten over wat bij haar blijkbaar geen reactie uitlokt.

iets van een excuus, verontschuldiging of reden vereist. Als ik mijn college niet onderbreek of geen notie geef van het incident, kan dit worden opgevat als een aanwijzing dat ik denk dat het overgaan van je telefoon een geldige reden is of een excuus om te laat te zijn. Dus, als ik niet denk dat het een geldige reden is, moet ik reageren op haar gebaar om dat duidelijk te maken.<sup>19</sup> Het is in die zin dat een succesvolle regulering van een gedeelde praktijk hard werken is en ook altijd een collectieve onderneming.

Wat geldt voor de juridische en andere domeinen geldt ook voor het morele domein: regels en voorschriften alleen zijn niet voldoende; ze moeten gecommuniceerd en gerealiseerd worden in onze praktijk. Dit is een continue opgave en proces dat nooit eindigt, vooral omdat, zoals ik in de eerste paragraaf van dit stuk uiteenzette, er zoveel ruimte is voor onenigheid over wat de juiste afwegingen zijn. In elke nieuwe situatie of wanneer er een nieuwe persoon bij betrokken is, is communicatie en het proces om wederzijds begrip en overeenstemming te bereiken opnieuw nodig. Neem het zojuist geschetste voorbeeld van de te laat komende student. Iemand die in een andere (sub)cultuur is opgegroeid, hecht wellicht geen waarde aan stiptheid en vind bereikbaarheid (altijd je telefoon beantwoorden) veel belangrijker. Als niemand ooit aanstoot neemt aan haar gedrag en erop reageert, hoe moet ze dan weten dat de mensen met wie ze nu omgaat, de gemeenschap waarvan ze nu deel uitmaakt stiptheid belangrijk vinden dan bereikbaarheid? Hoe kan ze haar prioriteiten en gewoontes veranderen zonder dat ze de kans krijgt deze te heroverwegen? Of, wat natuurlijk ook van belang is, hoe kan zij een stempel drukken op onze omgangsvormen? Wellicht heeft ze gelijk dat het in onze tijd belangrijk is om altijd bereikbaar te zijn en is het ergens binnenlopen met een marge van 10 minuten een veel relaxtere manier van met elkaar omgaan. Misschien is het in de cultuur waar zij is opgegroeid nooit zo dat het opnemen van je telefoon en stiptheid met elkaar botsen, omdat iemand die ergens met een marge van 10 minuten aankomt een punctueel persoon is en geen telefoongesprek ooit veel langer duurt.<sup>20</sup>

Een van de voordelen van het communiceren en coördineren van onze gedeelde levens met de hulp van morele sentimenten, is dat we niet alles minutieus en tot in detail hoeven te regelen met behulp van protocollen, regels, gedragscodes en/of wetten. Hierdoor hebben we de ruimte en vrijheid om een eigen stempel te drukken op hoe we met elkaar om willen gaan. Zodra duidelijk is wat de verboden gebieden zijn, de onbegaanbare terreinen duidelijk zijn gemarkeerd, kunnen we de details van onze 'morele kaarten' met elkaar afstemmen. Dit biedt

---

19 Zoals in de inleiding al opgemerkt, hoeven we ons niet bewust te zijn wat de precieze redenen voor onze emotionele reacties op andermans gedrag zijn. Vaak reageren we spontaan en onmiddellijk op wat anderen doen en begrijpen we pas achteraf waarom we nu verontwaardigd of verwijtend reageerden.

20 Dit voorbeeld komt uit Sie 2014, 283-4.

de vrijheid om dit op verschillende manieren te doen, om een verschillende invulling te geven aan de manier waarop je met elkaar omgaat en vervolgens die te kiezen die het beste past bij onze individuele wensen en interesses – om een informele omgang met elkaar te ontwikkelen waarin mensen hun telefoon kunnen opnemen en beantwoorden zolang ze binnen 10 minuten aankomen (een groep van vrienden), evenals een informele omgang waarin men zijn telefoon onbeantwoord kan laten omdat men een afspraak heeft (een andere groep vrienden). Mij lijkt dat we ons gelukkig kunnen prijzen dat we in een samenleving leven die ons die vrijheid laat op het gebied van veel domeinen, inclusief het domein van seksualiteit.

Het is om deze reden dat #metoo iedereen zorgen zou moeten baren die wederzijdse toestemming als voorwaarde voor menselijke interacties op het gebied van seksualiteit beschouwt en die het vanzelfsprekend vindt de grenzen van degenen met wie ze omgaan te respecteren. Ook voor hen is het dramatisch te ontdekken dat zoveel mensen niet vrijuit reageren op de manier waarop ze zouden willen, wanneer hun grenzen worden overschreden, dat zovelen zich nog steeds zo onveilig voelen in het seksuele domein, dat ze zullen bevriezen in plaats van te reageren op ongewenste toenaderingspogingen. Het maakt duidelijk dat we er niet op kunnen vertrouwen dat iedereen het ons zal laten weten wanneer onze aandacht en manier van doen niet gewenst is.

Wanneer seksueel wangedrag zoveel mensen beschadigd heeft dat ze bevriezen in plaats van te reageren op de overschrijding van hun grenzen, zijn er ongetwijfeld eveneens mensen die zich oprecht niet bewust zijn geweest van het overschrijden van grenzen en/of het interpreteren van situaties op een manier die in hun voordeel is. De #Ihave en #Iwill bewegingen als reactie op de #metoo-campagne, waarin daders van seksueel wangedrag zelf dat gedrag opbiechten en beterschap beloven, is een voorbeeld van het groeiende bewustzijn hiervan. We leven echter niet een puur virtueel leven – nog niet in ieder geval – en onszelf door het leven hashtaggen zal voorlopig niet volstaan.

Als de rol van de morele sentimenten zoals die tot dusver is uiteengezet juist is, is het ook nodig dat we elkaar op ongewenst gedrag gaan aanspreken, ons eigen gedrag corrigeren en dat van onze zonen, dochters en vrienden; dat we de moed verzamelen om te reageren op gedrag dat we in het verleden hebben ondergaan, ook buiten het domein van de sociale media. Het is een illusie om morele verbetering in het algemeen, en verbetering van de morele normen en waarden op het gebied van seksualiteit meer in het bijzonder, te zien als het simpelweg corrigeren van het wangedrag van sommigen. Dit brengt me bij de kritische reacties op de #metoo-campagne, de reacties die de gruwelen van trial-by-media aanklaarten, het een heksenjacht noemen en een getuigenis van een oprukkend en deprimerend klimaat van politieke correctheid.

## Controverses rondom #metoo

De ruimte en vrijheid om met elkaar omgangsvormen af te stemmen staat of valt met heldere grenzen. Dit betekent dat, wanneer we het potentiële revolutionaire karakter van #metoo niet willen verspelen, we moeten beginnen met recht doen aan de verontwaardiging en verwijten over het schenden van die heldere grenzen. We moeten duidelijk maken dat aan het principe ‘wederzijdse instemming’ niet getornd kan worden: dat iedereen ‘nee’ kan en mag zeggen als avances niet gewenst zijn, dat dat op elk moment mag en dat ongeacht de manier waarop mensen zich kleden of ongeacht de signalen die ze ‘impliciet’ uitzenden.

Commentatoren die in reactie op #metoo beginnen over de manier waarop sommige mensen zich kleden, wat hun lichaamstaal communiceert en dat veel mensen hun seksualiteit gebruiken als een machtsinstrument dat hen ten goede komt, evenals wanneer zij de eerlijkheid van gemelde gebeurtenissen in twijfel trekken of de oprechtheid van de mensen die ze melden, halen zich terecht de woede en verontwaardiging van een hoop mensen op de hals. Dit is precies het soort reacties dat heeft bijgedragen aan het onveilige klimaat dat blijkbaar voor veel mensen ontstaan is, het soort van reacties dat uiteindelijk zelfs kan leiden tot sprakeloosheid als reactie op een verhaal van een 13-jarig slachtoffer. Als reactie op #metoo moeten we eerst duidelijk maken dat ‘het slachtoffer de schuld geven’ niet door de beugel kan. #Metoo getuigt er juist van dat het, in ieder geval in sommige kringen, nog steeds hard nodig is het verboden en onbegaanbare terrein duidelijk te markeren op de spreekwoordelijke morele kaart.

Maar dat wil ook weer niet zeggen dat critici van #metoo niet terecht wijzen op het gevaar en drama van een heksenjacht en een cultuur van slachtofferschap. Zeker, er zijn vreselijke mensen die hun fysieke kracht, macht en voorrecht gebruiken om te krijgen wat ze willen tegen elke prijs. Dit gegeven mag er echter niet toe leiden dat we de vele grijstinten die kenmerkend zijn voor alle menselijke interacties uit het oog verliezen. Evenzo hebben critici van #metoo gelijk als ze zich zorgen maken en waarschuwen voor een benauwend klimaat van politieke correctheid. Een overdreven simplistische indeling van slachtoffers en daders is de meest zekere manier om een praktijk om zeep te helpen die ons de vrijheid geeft samen uit te zoeken hoe we met elkaar kunnen en willen omgaan.<sup>21</sup>

Om onze waarden in de praktijk te realiseren moeten we met elkaar communiceren en ons gedrag afstemmen op wat anderen willen, vinden en denken; we moeten uitvinden hoe we precies behandeld willen worden en hoe anderen

---

21 Het is om deze reden dat ik liever spreek in termen van communicatie en coordinatie dan in termen van *scaffolding* (of helpende hand). Het spreken in termen van *scaffolding* suggereert dat duidelijk is wat goed en kwaad is en dat we alleen nog anderen hoeven te helpen in overeenstemming daarmee te handelen.

verwachten dat we hen behandelen. Trial by media zal ons daar niet bij helpen. Hoewel we evenmin uit het oog mogen verliezen dat de sociale en andere media een cruciale rol gespeeld hebben in het een eind maken aan de loopbaan van verschillende machtige rijke en beroemde mensen die jarenlang afgeschermd zijn door organisaties en instellingen die liever wegkeken van wantoestanden dan deze aan te pakken. Zonder die negatieve publiciteit, zoals ook duidelijk is geworden in de decennia voor #metoo op het gebied van grootschalig kindermisbruik, prevaleren andere geldelijke en institutionele belangen.<sup>22</sup> Eén van de beste manieren om onszelf te beschermen tegen een klimaat van trial by media, is ervoor te zorgen dat onze instellingen en organisaties zodanig worden verbeterd dat grootschalige structurele onrechtvaardigheden, zoals kindermishandeling en seksuele intimidatie niet langer onder het tapijt verdwijnen.

Laat me de balans opmaken. Ik heb uitgelegd in welke zin we #metoo kunnen begrijpen als een beweging van solidariteit en empowerment. Ik heb betoogd dat de massale behoefte aan dergelijke solidariteit en *empowerment* getuigt van een morele desoriëntatie met betrekking tot de normen en waarden op het gebied van seksuele aandacht en interacties en uitgelegd hoe een dergelijke desoriëntatie kan worden begrepen met behulp van een visie op de communicatieve en coördinerende rol van de morele sentimenten in ons dagelijks leven. Ik heb beargumenteerd waarom vanuit dit perspectief bepaalde kritische reacties op de #metoo-campagne begrijpelijkerwijs tot verontwaardiging leiden; reacties die het soort overwegingen herhalen dat heeft bijgedragen aan een klimaat waarin slachtoffers van morele intimidatie zich niet sterk en veilig genoeg voelen om zich uit te spreken. Ik heb ook betoogd dat andere kritische reacties op de #metoo-campagne begrijpelijk zijn vanuit het perspectief dat in dit artikel is besproken. Een verbetering van de morele normen en waarden op het gebied van seksualiteit vereist het tegenovergestelde van een benauwend klimaat van politieke correctheid, een te simplistische onderscheid tussen slachtoffers en daders en goed en kwaad. Hoewel het ook een duidelijke articulatie vereist van enkele basisprincipes, zoals dat van wederzijdse instemming. De morele verbetering van onze praktijk, meer in het algemeen ook, vereist hard werken, moed en de energie om onze waarden te realiseren door constante communicatie en coördinatie.

---

22 Instituten zoals de Katholieke Kerk, de BBC en de Britse Nationale Gezondheidszorg hebben zich allen moeten excuseren voor hun rol in het mogelijk maken van wijdverbreid crimineel en ander wangedrag in respons op ophef ontstaan door media-aandacht. In een van de meest beruchte gevallen, die van de beroemde DJ, radio en televisie persoonlijkheid Savile, bijvoorbeeld, is duidelijk geworden dat meer dan 400 beschuldigingen onderzocht zijn na zijn dood in 2011. Hoewel de eerste aanklachten al uit 1958 stammen werd pas na zijn dood en vanwege media-aandacht, een serieus onderzoek gestart.

Tot zover mijn uiteenzetting met betrekking tot de positieve aspecten van de morele sentimenten. Uiteraard zijn er ook veel negatieve aspecten aan verbonden. Het voert te ver om deze negatieve aspecten hier in detail te bespreken, maar een van deze negatieve aspecten hangt samen met de oriënterende rol die ik heb geïllustreerd aan mijn reflecties op #metoo. Laat me daarmee afsluiten door terug te komen op de stammenstrijd waarmee ik dit artikel opende.

## Negatieve aspecten van moreel sentiment en stammenstrijd

Hiervoor heb ik de rol van morele sentimenten uitgewerkt, maar het is niet vanwege deze rol dat we reageren met verwijten, wrok en verontwaardiging.<sup>23</sup> Wij reageren, zoals ik in de eerste paragraaf heb geschetst, op gebrekkige afwegingen, overtredingen van onze waarden, normen en principes, en, zoals in het geval van Harriet McBryde Johnson, op het feit dat sommige acties, vooroordelen en visies onze gelijkwaardigheid ondermijnen. “Ik wil me bezighouden met de stammenstrijd die woedt wanneer tegengestelde perspectieven worden losgelaten”, schrijft McBryde Johnson. Een deel van de controverses rond #metoo onthult dezelfde woede en frustratie: vrouwen die #metoo opvatten als een illustratie van het feit dat de wereld nog steeds een vijandige omgeving voor hen is, mannen die geloven dat #metoo bijdraagt aan een steeds vijandigere omgeving voor hen. In dit artikel heb ik mijn uiterste best gedaan geen partij te kiezen in deze controverse.<sup>24</sup> Wat ik hoop te hebben duidelijk gemaakt, is welke oriënterende rol de morele sentimenten spelen in het lastige en complexe proces “een plek voor verwantschap, voor gemeenschap en voor verbinding” te creëren. De afwezigheid van morele sentimenten waar we ze verwachten, bij de overschrijding van grenzen die helder zouden moeten zijn, maar ook een teveel ervan kan verontrustend zijn. Dit is waarom ik opende met McBryde Johnson. “Unspeakable Conversations” maakt duidelijk wat het met mensen doet als ze zich geen deel voelen van onze wereld. Dat wil echter niet zeggen dat iedereen die in onze huidige tijd met sterke morele emoties reageert dit doet als onderdeel van een

---

23 In de filosofische discussie waar ik me lang mee bezig gehouden heb worden onze morele sentimenten primair begrepen als reacties op moreel onjuist handelen. Deze reacties worden legitiem geacht wanneer de dader een volwaardig volwassen moreel verantwoordelijk persoon is, die in niet-excuserende omstandigheden tot haar of zijn daad gekomen is. Het is op dit punt dat het onderwerp van dit artikel raakt aan discussies over de vrije wil. Zie, bijvoorbeeld, Sie 2013.

24 Filosofisch op *die* controverse ingaan zou meer kennis vereisen van de feministische filosofie dan ik in huis heb.

strijd voor erkenning, zoals dat bij McBryde Johnson het geval is. Heel vaak wijst een teveel aan morele sentimenten ook op gemakzucht, de keuze voor een comfortabele gevoel van het 'eigen gelijk'.

We leven in desoriënterende tijden, tijden waarin de complexiteit en de veelheid van de onderling gerelateerde overwegingen en uitdagingen waarmee we worden geconfronteerd het moeilijk maken te weten wat te doen, wie we zijn en hoe we op al deze uitdagingen adequaat moeten reageren. In zulke tijden is het aantrekkelijk houvast te zoeken bij onze emotionele reacties en het momentane gevoel van oriëntatie dat ze bieden. Ons druk maken over slechte gedragspatronen, verontwaardigd en verwijtend reageren op hele groepen mensen, hun politieke opvattingen en meningen, biedt een gevoel van richting, zelfs wanneer we een duidelijke visie missen over hoe dingen samenhangen vanuit een meer mondiaal en filosofisch perspectief. Ons laten leiden door onze morele sentimenten, zeker wanneer dit anoniem kan via de sociale media, onze emoties vrijelijk laten regeren, voelt soms gewoon goed, zeker wanneer we ons gesteund voelen door een 'stam' van gelijkgestemde mensen.

Wanneer we echter werkelijk betrokken zijn op het moeilijke en continue proces uit te vinden hoe we samen kunnen leven, het gesprek aan te gaan met diegenen die tegengestelde perspectieven verdedigen, moeten we die emoties kritisch onderzoeken, zoals McBryde Johnson zo bewonderenswaardig deed. En daarbij moeten we rekening houden met het feit dat al onze reacties, de dingen waar we om geven en belang aan hechten, sterk beïnvloed zijn door onze cultuur, diegenen met wie we opgroeiden, en ook met het feit dat onze verwijten, wrok, en morele verontwaardiging ook altijd voldoen aan onze individuele psychologische, motivationele en politieke behoeften. Dat we, om het met andere woorden te zeggen, gebrekkige wezens zijn, die gemakkelijk te verleiden zijn partijdig te reageren op morele overtredingen, geleid door vooroordelen en toevallige sympathieën en antipathieën die op hun beurt te maken hebben met wie we ons identificeren en met wie niet.

Maureen Sie is hoogleraar filosofie van moreel handelen aan het departement Wijsbegeerte van de Universiteit van Tilburg.  
(Met dank aan vertaalster Marjet van Loo)

## Literatuur

- McBryde Johnson, Harriet, "Unspeakable Conversations", *New York Times Magazine*, 16 February 2003. <http://www.nytimes.com/2003/02/16/magazine/unspeakable-conversations.html>.
- McGeer, Victoria, "Co-reactive Attitudes and the Making of Moral Community", in: *Emotions, Imagination and Moral Reasoning*. C. MacKenzie and R. Langdon (eds.), New York: Psychology Press, 2010, 299-326.
- Harbin, Ami, *Disorientations and Moral Life*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sie, Maureen, "Free Will an Illusion? An Answer From a Pragmatic Sentimentalist Point of View", in: *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*. G. D. Caruso (ed.), New York: Lexington Books, 2013, 273-289.
- Sie, Maureen, "Self-knowledge and the Minimal Conditions of Responsibility: A Traffic-Participation View on Human (Moral) Agency." *The Journal of Value Inquiry* 48 (2014) 2, 271-291.
- Sie, Maureen, "Moral Hypocrisy and Moral Reasons." *Ethical Theory and Moral Practice* (Special Issue), 18 (2015) 2, 223-235.
- Sie, Maureen "Over #Metoo Gesproken" (Talking about #Metoo), *Bij Nader Inzien*, 1 December 2017. <https://bijnaderinzien.org/2017/12/01/over-metoo-gesproken/>, consulted 17 January 2018.
- Sie, Maureen, "Sharing Responsibility. The Importance of Tokens of Appraisals to our Moral Practices," in: *Social Dimensions of Moral Responsibility*. M. Oshana, K. Hutchison and C. Mackenzie (eds), Oxford: Oxford University Press, 2018, 300-323.
- Singer, Peter, "Happy Nevertheless," *New York Times Magazine*, 24 December 2008; <http://www.nytimes.com/2008/12/28/magazine/28mcbryde-t.html>, consulted 13th of January 2018.
- Strawson, Peter F. "Freedom and Resentment", in: *Free Will*. G. Watson (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1982 [1962], 59-81.
- Vargas, Manuel, *Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2013.



# Seks en macht

Annemie Halsema

Hoe komt het toch dat seks en macht zo nauw met elkaar zijn verweven? Als de #metoo-discussie één filosofische vraag oproept, is het deze wel. Waarom is seks hét middel van mannen in machtige posities om vrouwen aan zich te onderwerpen? Waarom laten vrouwen dat gebeuren? Er zijn natuurlijk fysiologische verklaringen te geven die verbanden leggen tussen testosteron, dominantie en seksuele drift. Waar het mij om gaat, is een duiding te geven vanuit de aard van seksualiteit zelf.

Want wat is seksualiteit, filosofisch gezien? Het houdt in de eerste plaats een bepaald soort relatie in tot een andere persoon, waarin die aan mij verschijnt als lichamelijk aantrekkelijk. Seksualiteit begint met wat in de fenomenologie 'intentionaliteit' wordt genoemd: een bepaald soort betekenisgeving aan je omgeving en aan de ander, waarin die verschijnt onder het gezichtspunt van zijn seksuele aantrekkelijkheid. Ik beschouw mijn buurman of collega niet enkel als een prettige gesprekspartner, maar neem zijn lichaam waar, en wordt bestookt door seksuele fantasieën terwijl ik met hem praat. Het bijzondere van deze vorm van affectieve intentionaliteit is dat die in dubbele zin individualiseert: ze geldt *mijn* waarneming van *deze* singuliere persoon. Niet iedereen vindt deze persoon seksueel aantrekkelijk, het gaat om mijn singuliere duiding van deze persoon. Verder onderscheidt deze vorm van affectieve intentionaliteit zich doordat die de lichamelijkheid centraal stelt in ons bewustzijn: de aandacht gaat volledig uit naar het lichaam van de ander én naar het eigen lichaam. We zijn in de ban van ons lichaam en van dat van de ander. In de seksuele interactie gaat het er juist om volledig op te gaan in lichamelijke sensaties, in plaats van aan andere dingen te denken.

Hiermee zijn we er echter nog niet, want seksualiteit houdt juist ook zelfverlies in. Het is een kwestie van betekenisgeving aan een situatie en een ander, die ons in de ban van het lichaam brengt, én waarin we bereid zijn ons volledig over te leveren aan de ander. Er is geen orgasme zonder zelfverlies. Juist dat maakt bij uitstek dat we kwetsbaar zijn in een seksuele verhouding en brengt tevens de mogelijkheid van grote intimiteit met zich mee. En juist daar kan het gemakkelijk misgaan. Wanneer seksuele aantrekkingskracht overgaat in seksuele handelingen, ontstaat een subject-object structuur van contact met de ander. Terwijl ik subject blijf, geef ik mezelf als object aan de ander, en – in een wederzijds contact – geeft de ander zich ook aan mij. We worden elkaars instrument, ob-

jectiveren elkaar wederzijds, opdat we beiden klaarkomen. Een orgasme krijg ik slechts wanneer ik me op mezelf concentreer en de ander (tijdelijk) gebruik als middel om tot bevrediging te komen. Deze objectivering van de ander in seksualiteit maakt juist ook het ‘dierlijke’ karakter ervan uit: het gaat me slechts om de ander als lichaam, om hoe hij voelt, of hij zich laat gaan, hoe hij mij aanraakt (in plaats van dit dierlijk te noemen, spreek ik liever over het enkel lichamelijke karakter ervan, maar in literatuur wordt dit vaak het animale karakter van seksualiteit genoemd). Seksualiteit is van de menselijke interacties waarschijnlijk degene waarin ik me op de meest extreme manier als object geef aan de ander. In teamsport bijvoorbeeld gebruik ik mijn lichaam ook als instrument, en is mijn aandacht ook volledig opgeslorpt door mijn lichamelijkeheid, maar lever ik mezelf niet over aan de ander, want we blijven naast elkaar staan met eenzelfde doel.

Waarom is seks dus zo nauw verwant aan macht? Omdat beide dezelfde structuur instellen tussen twee mensen: één van ondergaan dan wel handelen, overheerst worden of overheersen, object of subject. In een wederzijdse seksuele interactie komen die posities aan beide deelnemers van het contact toe, en ben ik subject én object, net als mijn seksuele partner. Maar het kan ook zomaar gebeuren dat het mis gaat, en ik meer object ben dan subject, of zelfs enkel tot object wordt gereduceerd. Dan gaat het ook goed mis, en voel ik me misbruikt en miskend, omdat ik niet als subject erkend word. De in het kader van de #metoo-discussie vaak aangehaalde uitspraak van Oscar Wilde, “Alles draait om seks, behalve seks, dat draait om macht”, betekent in dat opzicht een miskennen van de verhouding tussen beide, want in feite draaien seks en macht om hetzelfde.

Tot slot valt er in een bespreking van de #metoo-discussie niet te ontkomen aan het man-vrouwverschil. Hoe komt het dat machtige mannen hun positie misbruiken en waarom laten vrouwen die van hen afhankelijk zijn, dit gebeuren? Een deel van het antwoord schuilt in de machtsverhouding tussen beiden en in de verwantschap van die verhouding met de seksuele verhouding. Het ingewikkelde is dat deze verhouding waarin de man subject is en de vrouw object ook ingesleten is in onze cultuur. Ik sluit niet uit dat morfologie, de vorm van het lichaam, daar mede debet aan is. Dit patroon is één van de redenen waarom de #metoo-discussie zo belangrijk is. De posities van subject en object zijn immers niet gebonden aan de seksen. In een seksuele verhouding is een man namelijk net zozeer object als een vrouw, althans in een wederzijdse seksuele verhouding. Beide seksuele posities brengen genot met zich mee. De grote winst van de #metoo-discussie is dat vrouwen laten zien dat ze subjecten zijn, en daardoor kunnen mannen eindelijk het object worden dat ze in feite altijd al waren in de seksuele verhouding.

Annemie Halsema is universitair docent genderstudies aan de Faculteit Wijsbegeerte van de VU.

# Minima Philosophica: Humanisme en duurzaamheid

Marc Davidson

Behoort duurzaamheid prioriteit te hebben voor humanisten? Jazeker. Maar niet om de voor de hand liggende reden dat als het humanisme begaan is met menselijk welzijn dat ook het welzijn van toekomstige generaties betreft. In het rapport *Our Common Future* van de Verenigde Naties uit 1987 omschreef de commissie Brundtland een duurzame ontwikkeling als “een ontwikkeling die voorziet in de behoeften van de huidige generaties zonder de mogelijkheden in gevaar te brengen van toekomstige generaties om in hun behoeften te voorzien”. Natuurlijk willen ook humanisten dat toekomstige generaties ‘in hun behoeften kunnen voorzien’ en in vrijheid een gelukkig en aangenaam leven kunnen leiden. De relatie tussen humanisme en duurzaamheid is echter complexer dan dat. Het klassieke humanisme herbergt immers grondhoudingen tegenover de natuur en de toekomst die niet onverdeeld gunstig zijn voor een duurzame ontwikkeling. Aan de andere kant kan een modern humanisme juist een wenkend perspectief bieden voor de zinloosheid van de huidige consumptiemaatschappij. Juist het humanisme kan een duurzame leefstijl inbedden in een levensbeschouwing en verbinden aan een zingevingsperspectief. Het humanisme zal dan echter wel wat accenten moeten verleggen.

## Arrogantie van het humanisme

Humanisme en milieu hebben van oudsher een moeizame relatie. Volgens David Ehrenfeld ligt het humanistische gedachtegoed zelfs aan de ecologische crisis ten grondslag. In *The Arrogance of Humanism* (1978) verwijt Ehrenfeld het humanisme een cartesiaans wereldbeeld waarin de natuur enkel instrumentele waarde voor de mens heeft, maar geen waarde in zichzelf. Daarnaast zou het humanisme, als erfgenaam van het vooruitgangdenken van Francis Bacon, veronderstellen dat de natuur met behulp van wetenschap en techniek zou zijn te onderwerpen aan de menselijke wil. Deze combinatie van *hybris* en antropocen-

trisme zou hebben geresulteerd in de huidige situatie waarin de mens de draagkrachtsgrenzen van onze planeet overschrijdt: de biologische diversiteit neemt af, natuurlijke hulpbronnen raken uitgeput en het klimaat raakt uit balans. Zolang wij de natuur als louter grondstof voor menselijk geluk blijven beschouwen en overmoedig blijven in ons vermogen de natuur naar onze hand te zetten, blijft het streven naar duurzaamheid dweilen met de kraan open.

In zijn oratie *Humanisme zonder arrogantie* (1992) laat Wouter Achterberg echter zien dat ook een modern humanisme mogelijk is dat is geschoeid op een geheel andere omgang met de natuur. Een humanisme dat niet antropocentrisch is, maar een *ecocentrisch* wereldbeeld erop nahoudt. Een humanisme dat niet enkel de mens van waarde ziet, maar dat erkent dat ook (sommige) andere natuurlijke entiteiten intrinsieke waarde toekomt, als doel op zichzelf dienen te worden behandeld. Een dergelijk ecocentrisch wereldbeeld is niet minder verenigbaar met kernwaarden van het humanisme, zoals het verwerpen van dogmatisme en respect voor vrijheid en autonomie. Volgens Andrew Brennan (1988) volgt ecologisch humanisme automatisch uit een verlicht communitarisme waarin de mens zich deel ziet van haar natuurlijke omgeving en de ecologische gemeenschappen waarbinnen zij leeft. In Nederland verkondigt Floris van den Berg ecologisch humanisme in zijn *Beter weten: Filosofie van het ecohumanisme* (2015). Volgens van den Berg volgt het ecohumanisme logisch uit de humanistische waarden van rationaliteit en geen schade toebrengen. In zijn visie is het eten van dierlijke producten dan ook niet minder onverenigbaar met het humanisme dan racisme of homofobie.

## Individualisme

Toch is nog een extra slag nodig eer het humanisme een solide basis kan vormen voor een duurzame ontwikkeling. Daarvoor zal het humanisme zich minder moeten richten op de individuele mens en meer op het menselijk project als zodanig. Want om werkelijk met de verre toekomst begaan te zijn, moet die toekomst van waarde zijn voor ons hier en nu. Ook hier ligt de basis van het probleem in de Verlichting. Aan de Verlichting danken wij een rationeler perspectief op de werkelijkheid en het mogen bekritisieren van het geloof in hogere krachten. We danken aan de Verlichting ook de waardering voor het individu: het idee van de mens als een van nature rationeel, autonoom en onafhankelijk wezen met bijbehorende rechten en plichten. Denk bijvoorbeeld aan John Locke's *Second Treatise of Government* uit 1690, de klassieke bron van het moderne liberalisme, gegrondvest op de idee dat mensen natuurlijke, onvervreembare rechten hebben om zelf invulling te geven aan het eigen leven zonder inmenging van anderen, zoals het recht op leven, vrijheid, lichamelijke integriteit en persoonlijk

eigendom. Mensen zijn vrij om hun eigen gedachten erop na te houden, vrij in keuze van geloof en vrij om zich los te maken van tradities en sociale verbanden. Vanzelfsprekend worden we beïnvloed door onze historische en culturele omstandigheden, maar we zijn vrij om andere keuzes te maken.

Met deze vrijheid is volgens psycholoog Roy Baumeister echter ook een *value gap* ontstaan. Eerdere bronnen van waarde en zingeving, zoals religie, tradities en sociale verbanden, erodeerden in de moderne tijd onder invloed van wetenschap en een nieuw economisch systeem dat was gebaseerd op het rationeel nastreven van individueel eigenbelang. De *behoefte* aan zingeving bleef echter onverminderd met als resultaat dat men de bron van zin en waarde in het *zelf* begon te zoeken, in persoonlijke identiteit. Zingevend werd vooral *zelfontplooiing*. In andere woorden: de beschermwal die individuele rechten boden om zelf te bepalen wat van waarde in het leven is in plaats van dat kerk, gemeenschap of ouders dat konden voorschrijven, schoot er in door dat mensen waarde ook enkel binnen die beschermwal gingen zoeken, binnen het eigen individuele leven. Zie voor vergelijkbare analyses bijvoorbeeld Charles Taylor's *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989) en Anthony Giddens' *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age* (1991).

Ook het humanisme ademt dit moderne individualisme. Niet alleen behoren individuele rechten en autonomie – de beschermwal tegen opgelegde waarden van buiten – tot de kernwaarden van het humanisme, maar ook het ideaal van persoonlijke ontwikkeling en zelfontplooiing. Dit ideaal van zelfontplooiing wordt vaak gerelateerd aan de erkenning van onze sterfelijkheid gecombineerd met een afwijzing van geloof in een leven na de dood, het idee dat wij als dezelfde persoon zouden voortleven in een andere wereld. Zo schrijft Andrew Copson in de inleiding van het *Wiley Blackwell Handbook of Humanism* (2015): “there is no reason to suppose that there is anything of us that could endure through death and beyond”. (11) ... “The humanist view that this life is our only life – acceptance of the finite nature of the human person in time – has consequences for this important notion [of ‘the good life’]. This life is not merely an episode in our existence – it is our entire existence. We will never develop further as persons than we will develop in this life: there is no future time in which completion may occur.” (14)

In dit citaat horen we Epicurus: “Zolang wij er zijn, is de dood er niet, en wanneer de dood gekomen is, zijn wij er niet meer.” Het drukt het idee uit dat we niet bang hoeven te zijn voor de dood, aangezien wat na onze dood gebeurt ons niet kan schaden. Maar het drukt ook het idee uit dat wij evenmin *baat* kunnen hebben bij wat er na onze dood gebeurt. Daarom zou ik het onderste uit de kan van mijn leven moeten halen.

Maar de opvatting dat wat er na onze dood gebeurt ons niet aangaat, valt te betwisten. Met name in de milieufilosofie hebben verschillende auteurs betoogd dat het leven na de dood – het leven van ons nageslacht welteverstaan – ons juist alles

aangaat. In *Why care about the future?* (1980) geeft Ernest Partridge het gedachte-experiment dat de aarde over tweehonderd jaar door een supernova vergaat. Partridge veronderstelt dat dat voor de meesten van ons een ellendig vooruitzicht zou zijn. Niet alleen vanwege medelijden met degenen die de ondergang van de aarde aan den lijve zouden ervaren, maar vooral ook omdat het de betekenis zou verminderen van die activiteiten in ons dagelijks leven die wij als meest zingevend ervaren. De reden is dat wij juist betekenis ontleen aan het bijdragen aan zaken en activiteiten die ons eigen leven overstijgen: tradities, wetenschap, kunst, familielevens, *et cetera*. Het is precies het vertrouwen dat dergelijke zaken na onze dood zullen worden voortgezet of blijven bestaan, dat ons in staat stelt onze bijdrage daaraan als zingevend te ervaren. Vandaar dat het inzicht dat de wereld na onze dood zou ophouden te bestaan ons leven hier en nu een stuk zinlozer zou maken. Een supernova valt niet te voorkomen, maar milieuproblemen zoals klimaatverandering die de toekomst van de mensheid bedreigen wel. Vanuit het belang dat wij hechten aan het overstijgen van onszelf, vanuit onze behoefte aan *zelftranscendentie*, hebben wij dus alle redenen om ons zorgen te maken om wat er na onze dood met toekomstige generaties gebeurt en de milieuproblematiek aan te pakken. Soortgelijke gedachten vormen ook de kern van het recente boek van Samuel Scheffler *Why worry about future generations?*

## Zelftranscendentie

Het humanisme heeft een rijke en veelzijdige traditie. Het mag dan ook niet verbazen dat er humanistische auteurs zijn die wél aandacht besteden aan de menselijke behoefte aan zelftranscendentie. Waar bijvoorbeeld de humanistische psycholoog Abraham Maslow in zijn eerdere werk nog zelfactualisatie of zelfontplooiing als apex van zijn hiërarchie van behoeften zag, plaatste hij in later werk *zelftranscendentie* bovenaan: het betekenis kunnen geven aan het eigen leven door onszelf als deel te zien van grotere gehelen. Nota bene: die grotere gehelen hoeven geen beroep te doen op een bovennatuurlijke werkelijkheid. Zelftranscendentie kan worden ontleend aan zeer aardse zaken zoals zorg voor de familie, betrokkenheid bij de lokale voetbalclub, het voortzetten van tradities of het bijdragen aan de wetenschap. Wij zijn ook zonder religie, zonder geloof in bovennatuurlijke entiteiten, in staat zin in ons leven te ervaren en waarde te zien in de wereld. Zie daarvoor ook Philip Kitchers pleidooi voor een seculier humanisme in *Life after Faith* (2014), eerder besproken in *Filosofie & Praktijk* door Patrick Delaere.

Niet alleen biedt het humanisme een seculier zingevingskader, juist de milieuproblematiek vraagt daarom. De milieuproblematiek roept immers vragen op over onze leefstijlen en ons consumentisme: onze zoektocht naar geluk via het zoveel mogelijk toe-eigenen en consumeren van goederen en diensten. Niet

alleen worden wij ons bewust van de schade die wij aan natuur en milieu toebrengen door de zoveelste vliegreis naar exotische bestemmingen en de instantane aanschaf van nieuwe elektronische gadgets, ook dringt het tot ons door dat geen enkele vorm van consumptie onze behoefte aan betekenis kan stillen. Hoewel consumptie ons wel kan verbinden met raamwerken die groter zijn dan onszelf, zoals de wereldwijde familie van gebruikers van Apple-producten of Facebook, kost het ons moeite om aan dat grotere geheel ook *waarde* toe te kennen. Weinigen zullen zich aan het eind van hun leven afvragen of zij wel voldoende iPhones hebben aangeschaft of tijd op Facebook hebben doorgebracht. Tegelijkertijd betekent de scepsis ten aanzien van een bovennatuurlijke werkelijkheid die sinds de Verlichting is gegroeid dat er minder neiging is om in de behoefte aan zingeving via religie te voorzien. Juist daar biedt het humanisme perspectief.

Geen humanisme echter met een rigide blik op het individu, een individu waarvan na de dood niets overblijft, maar een humanisme dat de waarde erkent van een *seculier hiernamaals*, een toekomst waarin die waardevolle projecten en activiteiten worden voortgezet waaraan wij bij leven hebben bijgedragen en waaraan wij ook na onze dood nog verbonden blijven. Wat de mens tot mens maakt, is immers niet alleen dat hij een scheppend wezen is dat vanuit zichzelf waarde geeft, maar ook – en misschien vooral – dat hij voortbouwt en op de schouders staat van vorige generaties. Het voortzetten van dat menselijk project, het streven naar een duurzame ontwikkeling, is daarom bij uitstek een humanistische waarde. Niet alleen om de wereld humanaan te houden voor toekomstige generaties en vanuit respect voor de natuur, maar ook vanuit zingeving voor onszelf.

Marc Davidson is redactielid van F&P, docent aan de UvA en als Socrates-hoogleraar filosofie van duurzame ontwikkeling vanuit humanistisch perspectief verbonden aan de universiteit van Maastricht.

## Literatuur

- Achterberg, W. *Humanisme zonder arrogantie: modern humanisme en ecocentrisme*. Wageningen: Landbouwwuniversiteit Wageningen, 1992.
- Baumeister, R.F. *Meanings of life*. Guilford Press, 1991.
- Brennan, A. "Ecological Humanism", in: Vlavianos-Arvanitis, A. (Ed.). *Biopolitics, The Bio-environment: Bios in the next millennium*, Volume II, Proceedings from the Second

- BIO International Conference. Athens, Greece, 1988. Beschikbaar op: <http://biopolitics.gr/biowp/wp-content/uploads/2013/04/ah-brennan.pdf>
- Copson, A. "What Is Humanism?" in: Grayling, A. C. (Ed.). *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*. West Sussex: John Wiley & Sons, 2015, 1-34.
- Ehrenfeld, D.W. *The arrogance of humanism*. Oxford: Oxford U.P. 1978.
- Kitcher, P. *Life after Faith: The Case for Secular Humanism*. New Haven/London: Yale U.P. 2014.
- Scheffler, S. *Why Worry About Future Generations?* Oxford: Oxford U.P. 2018.

(Advertentie)

48

Machiel Karskens

## Macht en slavernij

### En verzet, bevrijding en vrijheid

**Reeks: Cahiers Campus Gelbergen, nr. 7**

De meest uitgesproken vorm van negatief, vaak gewelddadige dwang en bevel, is slavernij. Meestal als minderwaardig voorgestelde mensen worden hier volledig onderworpen aan de absolute en willekeurige despotie van een heer. Deze verslavingsmacht kan echter ook positief uitpakken en leiden tot een merkwaardige verstrengeling van onderworpenheid, overgave en zich vrij werken. Juist bij slavernij zijn verzet en bevrijding het meest ondubbelzinnig aan het werk als 'tegen de macht in werkende handelingen'. In de wereld van nu is slavernij verboden en zijn alle mensen tot vrij geboren, gelijke en gelijkwaardige leden van de mensenfamilie 'verklaard'. Betekent dit dat macht en slavernij verdwenen zijn? Of tenminste, dat zij veranderd zijn in een vrij en ongedwongen omgaan, samenleven en samenwerken met elkaar? Of is er geen spat veranderd?

**Machiel Karskens** is emeritus hoogleraar in de sociale en politieke wijsbegeerte aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zijn publicaties gaan over vreemdelingen, de civil society, macht en waarheidspreken bij Michel Foucault.

Garant ~ 9789044135763 ~ 208 blz. ~ € 23,90





# Voeding laat de wereld draaien

*Michiel Korthals*

Eten en gegeten worden: niets lijkt saaier. Hannah Arendt (1958, p. 7, 209, 236) heeft daarom voor deze stofwisselingsprocessen niet veel woorden over. Deze processen zijn echter de kern van dynamiek en vernieuwing, zo zal ik betogen. Ze staan voor samenwerking, tegenwerking, vijandschap, geluk en ongeluk. Althans, dat geldt voor levende organismen. Ook voor mensen, zolang die zich als zodanig opvatten. Maar veel mensen denken dat ze meer zijn, en proberen uit die dynamische cyclus uit te treden; daarover later.

Ik zal in dit artikel eerst stofwisselingsprocessen in het algemeen bespreken gebruikmakend van de nieuwste biologische inzichten; hierbij gaat het om voeding die tussen dode en levende processen wordt uitgewisseld. Water, steen en lucht dragen net zo goed bij aan leven als planten en dieren. De scherpe filosofische tegenstelling tussen leven en dood moet daarom op de schop.

Vervolgens zal ik de uitwisselingsprocessen tussen biologische soorten bespreken aan de hand van de begrippen co-evolutie, communicatie en symbiose. Hierbij blijkt opnieuw dat bekende filosofische uitgangspunten niet deugen. Communicatie tussen levende wezens is een belangrijk mechanisme waardoor evolutie tot stand komt.

De opdeling van levende wezens in aparte soorten is een hulpmiddel, dat het zicht belemmert op de omstandigheid dat levende wezens samensmeltingen ('holobionten') zijn van heel veel levende wezens van andere soorten. De plaats van samensmelting is dan heel cruciaal; op die bepaalde plek komen bepaalde organismen bij elkaar die met elkaar evolueren. Ook mensen behoren niet uitsluitend tot een aparte soort maar zijn een vermenging van veel soorten.

Mensen zijn opgenomen in het complexe web van stofwisselingsprocessen en toch weer niet totaal. Want deze inzichten kunnen door mensen gebruikt worden om in te grijpen en bepaalde doeleinden na te streven. Alle kennis opent een doos van Pandora zoals sturing van evolutie door mensen vanuit bepaalde doeleinden.

## Voeding tussen leven en dood

Alle levende wezens zoals dieren en planten zijn op zoek naar voeding, dat wil zeggen naar eetbare dingen die zij uitkiezen op basis van hun 'ideeën' of 'voorstellingen' van wat eetbaar en voedzaam is. Dieren zoeken naar voeding op basis van hun voorkeuren. Maar wat zijn dieren? Hier hanteer ik een brede definitie: eukaryoten, eencelligen en meercelligen hebben een kern in de cel en hebben allen een spijsverteringsorgaan en dat is doorslaggevend. Darwin wees al op het dubbele effect van eten. Wormen verwerken in hun zoektocht naar eten (an-) organisch materiaal en daarmee maken ze de aarde vruchtbaar voor planten. Zie Darwins *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms*, uit 1881: "When we behold a wide, turf-covered expanse, we should remember that its smoothness, on which so much of its beauty depends, is mainly due to all the inequalities having been slowly levelled by worms. It is a marvellous reflection that the whole of the superficial mould over any such expanse has passed, and will again pass, every few years through the bodies of worms. (...) Some other animals, however, still more lowly organised, namely corals, have done far more conspicuous work in having constructed innumerable reefs and islands in the great oceans; but these are almost confined to the tropical zones" (p. 313).

Kraaien veroorzaken branden zodat bossen open blijven voor vogels en andere dieren. De Aboriginals vertellen over de 'Karrkanj' (haviksvalk) die een brandende tak naar een bos brengt om het in brand te steken en zo kleine vluchtende dieren te vangen. Haviksvalken stelen brood en werpen dat in een rivier om vissen te vangen. Wetenschappelijk onderzoek heeft deze processen bevestigd (Bonta et al. 2017). Rode eekhoorns leggen in hun ijver voorraden te maken, bossen aan.

Voeding legt ook een intrinsiek verband tussen dode entiteiten zoals aarde en levende organismen, of beter: tussen niet levende en levende *processen*. Dieren (dus ook mensen) zijn daarbij belangrijke schakels. Dieren leven van water maar ook van zonlicht, suikers en zuurstof via planten. En via planten leven dieren ook van mineralen en dodelijke gassen, zoals stikstof. Koolstof-gebruikers zoals planten hebben ook dieren nodig: eekhoorns en vogels planten bossen aan. Wormen en bacteriën maken de bodem vruchtbaar voor gewassen en bomen. Planten en bomen waarschuwen elkaar voor predatoren via geur en andere signalen (Kohn 2013; Wohlleben 2015; Mancuso 2015). Communiceren ze met elkaar?

Geen individu of soort ontstaat, leeft en sterft vanuit zichzelf. Dieren zijn kern- en knooppunten in processen van uitwisseling van stoffen: voeding. Dieren in deze zin werken samen met planten om voeding te produceren, zowel zuurstof, als andere voedingsmiddelen.

Dieren, planten en microben blijken steeds duidelijker zich te handhaven in een netwerk, waarbij sommige soorten gezamenlijk optrekken (co-evolutie), anderen het loodje leggen, en weer anderen juist ontstaan. De samenwerking tus-

sen levende wezens kent opmerkelijke verbanden. Natuurlijk zijn daar de evolutionaire ontwikkelingen van bloemen en die van bestuivers (insecten, vogels). Diepere kelken gingen gepaard met langere tongen; sommige planten suggereren zelfs namaakbloemen om bepaalde insectensoorten aan te trekken (Peeters 2015). Maar er is veel meer aan de hand: dieren, dus ook mensen, kunnen niet leven zonder de enorme aantallen soorten bacteriën en virussen in hun maag- en darmkanaal (Enders 2013). Het menselijk brein wordt mede door deze voedsel verwerkende en producerende darmmicroben gestuurd (een gegeven dat tien jaar geleden nog door de wetenschap werd ontkend; Sonnenburg 2015). Iedere diersoort, inclusief de mens, bestaat uit heel verschillende soorten (Margulis 1998). Bij al deze processen spelen instinctieve, maar ook cognitieve processen een rol. Er wordt geleerd, gecommuniceerd en bedreigd (rare eend in deze bijt). En er wordt samengewerkt.

## Co-evolutie: samen optrekken

Darwin heeft uitvoerig onderzoek gedaan naar co-evolutie bij orchideeën en hun bestuivers. In een eeuwen-durend ontwikkelingsproces passen deze organismen zich voortdurend aan elkaar aan. Maar co-evolutie gaat nog verder dan Darwins opvattingen over orchideeën. Alle partijen in een co-evolutionair netwerk oefenen druk op elkaar uit om zich te specificeren, dat wil zeggen om een nog niet gebruikte niche op te zoeken in het voedselaanbod en ruimer, in het ecosysteem. Deze selectieve druk is niet een vorm van competitie of wedstrijd, want het doel is voor alle partijen anders. De druk kan alle kanten op gaan. De vogels die bossen aanleggen doordat ze zaden van bomen begraven, of zelfs door bossen in brand te steken, zorgen voor hun eigen voedselvoorraad. Maar ze creëren tegelijk open plaatsen, met als effect de ontkieming van andere, nieuwe zaden (Wall et al. 2013).

De selectieve druk op soorten betekent dus niet per se strijd. De waarschuwingssystemen en afweermechanismen die planten inzetten om de eigen soort te waarschuwen voor predatoren, zijn soms ook bedoeld voor andere soorten. Sommige planten weren predatoren af, door de vijanden van die predatoren te lokken. Sommige planten zenden geursignalen af wanneer ze door spintmijten worden aangetast. Hiermee lokken ze de natuurlijke vijanden van spintmijten, namelijk roofmijten aan.

In feite heeft Darwin de volle betekenis van co-evolutie onderschat door het idee dat de evolutie een boom van uitwaaiende soorten voorstelt. De soorten tezamen vormen een levensboom, een *Great Chain of Being* (Peeters 2015). Eenmaal een aparte tak geworden, ontwikkelt de soort zichzelf in zijn eentje verder. De takken vormen de classificaties van soorten levende wezens. Traditioneel wordt er van uitgegaan dat soorten eenmaal afgesplitst van hun voorouders,

een eigen weg volgen, afgescheiden van andere soorten. Maar recent evolutionair genetisch onderzoek laat iets heel anders zien. Moleculair onderzoekers zoals Eric Bapteste, een evolutie bioloog, laten zien dat hybridisatie (kruising tussen soorten) en symbiose belangrijke factoren in de evolutie zijn (Margulis 1998). Bapteste (2013) zegt hierover: “Ever since Darwin, a phylogenetic tree has been the principal tool for the presentation and study of evolutionary relationship among species. A familiar sight to biologists, the bifurcating tree has been used to provide evidence about the evolutionary history of individual genes as well as about the origin and diversification of many lineages of eukaryotic organisms. Community standards for the selection and assessment of phylogenetic trees are well developed and widely accepted. The tree diagram itself is ingrained in our research culture, our training, and our textbooks. It currently dominates the recognition and interpretation of patterns in genetic data.”

Maar organismen, of het nu om bacteriën, planten of dieren gaat kruisen heel vaak onderling. De overdracht van eigenschappen (nu zouden we zeggen: genen) tussen soorten vindt veel vaker plaats dan Darwin oorspronkelijk dacht. Er zijn dus nauwelijks aparte takken aan de boom van leven, en de soorten evolueren niet op zichzelf, maar integreren ook soortvreemd DNA. Microben doen dat in grote mate, maar ook dieren als muis en rat. Kikkers beschikken over het algemeen over zeker tien procent soortvreemd DNA. Reproductie tussen verschillende soorten leidt dus niet altijd tot onvruchtbaarheid, zoals het dogma nog steeds luidt. De boom van leven moet worden vervangen door een soort netwerk van voortdurende versmelting en differentiatie.

De levensboom met zijn classificaties is ook nog op een andere manier problematisch. Centraal hierbij is immers de grote classificatie in verschillende ‘kingdoms’, zoals bij Linnaeus tussen dieren en planten. Echter, telkens moeten nieuwe toevoegingen worden gedaan, vaak op basis van de uitvinding van nieuwe detectie methoden, zoals DNA en epi-genetische onderzoeksmethoden. Daarom is deze grote classificatie tegenwoordig vervangen door wel acht ‘kingdoms’ (Cavalier-Smith 1993). Bovendien is een groot probleem van die onderscheidingen dat er altijd tussenvormen bestaan, die moeilijk te classificeren zijn. Iedere classificatie blijft een menselijke uitvinding, die steeds weer complexiteit en vernieuwing probeert te vatten, maar daar nooit helemaal in slaagt.

## Symbiose, symbionten, holobionten en plaats

Zoals uit het voorgaande blijkt, is symbiose een van de belangrijkste mechanismen van de evolutie. Hierbij horen ook selectieve druk, plaatsbepaaldheid en co-evolutie. De meeste individuen, c.q. soorten zijn mengvormen (holobionten).

Ze bestaan uit verschillende soorten (symbionten) en zijn toch ecologische eenheden (Margulis 1998). Ook mensen zijn holobionten, die zowel het eigen geïmmuundeel als dat van andere soorten, de symbionten, tot symbiotische expressie brengen. Planten werken samen met microben, en voeden zich met anorganisch materiaal en leggen zo een verband tussen dode stof en leven en via-via met levende dieren (Hansen 1993).

Door die onderlinge samenhangen in een lokaal ecosysteem zijn de plaatselijk geëvolueerde relaties uiterst belangrijk. De plaats is een broedplaats. De onderlinge symbiotische aanpassingen van de symbionten in een holobiont worden verstoord als één soort wordt weggehaald. Deze voorkeur voor lokaal geëvolueerde relaties noemen biologen 'Home-field advancement' (Rúa et al. 2016). De geografische plaats en de specifieke bodem en bovengrondse gesteldheid is de plek waar aanpassingen en co-evolutie met micro-organismen gestalte krijgen. Mest van dieren, die plaatselijke planten hebben gegeten en dat weer door bacteriën en insecten wordt afgebroken behoort tot één netwerk. Mest van de plek bevrucht de bodem beter dan mest van elders.

Uiteindelijk wordt het hele web van relaties gedragen door microben (Rosenberg et al 2016). Zo blijkt bij de mens de communicatie tussen brein en maag net zo fundamenteel te zijn voor vermogens en gedrag als de hersenen. Die maag-brein verbindingen gelden voor alle zoogdieren. Een van de meest bekende onderzoekers op dit gebied, Emeran Mayer, schrijft in *The Mind-Gut Connection: How the Hidden Conversation Within Our Bodies Impacts Our Moods, Our Choices, and Our Overall Health* (2016), dat de darm en de bewoners van de darm, de microben, denken voor de hersenen. Daarom noemt hij de darmen het 'second brain'. De bacteriën in het maag-darm kanaal spelen een centrale rol: de aanwezigheid van bepaalde soorten bacteriën en hun producten hebben grote invloed op de bereidheid risico's te nemen, op denkprocessen en op stemmingen als apathie en depressie. Bovendien wordt de vertering van voedingsmiddelen voor een groot gedeelte door darmbacteriën verzorgd, net als de stimulering van het immuunsysteem. Deze bacteriën worden vaak nog steeds als parasieten gezien, zoals bijvoorbeeld door Wilson (2014): "Almost all species of plants and animals carry parasites. Which by definition are other species that live on or inside their bodies and in most instances take some little part of the hosts without killing them." (p. 180) Wat Wilson een parasiet noemt, geldt nu als een waardige medewerker, als een eigen orgaan. Koeien, eekhoorns, alle dieren hebben microbiomes, die zorgen voor vertering van voedsel en stimulering van hun immuunsysteem. Dit microbiom vormt hun 'second brain'.

Het concept 'levensboom' miskent de onderlinge samenwerking tussen soorten. Door deze samenwerking kunnen soorten zich ontwikkelen in reactie op elkaar (= selectieve druk) en ontstaan de symbiotische netwerken en processen waar organismen uit bestaan. Je kunt voor deze biosociale samenwerking allerlei ter-

men verzinnen, zoals co-evolutie, bio-socialities (Rabinow 1996), naturecultures (Haraway 2003), entanglement of matter and meaning (Barad 2007). Zo zegt Barad: “matter and meaning cannot be dissociated, not by chemical processing, or centrifuge, or nuclear blast. Mattering is simultaneously a matter of substance and significance, most evidently perhaps when it is the nature of matter that is in question, when the smallest parts of matter are found to be capable of exploding deeply entrenched ideas and large cities.”

Maar wat zijn de filosofische implicaties van deze intense samenwerking? En waarom is die samenwerking zo moeilijk te ontdekken?

## Belemmeringen: classificaties, antropocentrisme en hoogmoed

54

Het denken en leren over evolutie en samenwerking tussen soorten is (wordt?) belemmerd door een aantal rationalistische uitgangspunten. Het westers rationalisme, van Descartes tot Heidegger, legt sterke nadruk op het individuele ego dat in een wereld staat vol van dingen met eigenschappen, maar ook op de opvatting dat de mens superieur is ten opzichte van andere levende wezens (Korthals 2018). De opvatting dat de mens een symbiotisch wezen is, gaat hier tegenin. Ook voor de mens geldt: er is geen ik, er is overal een (breed uitgewaaid) wij-proces, samengesteld uit verschillende soorten, namelijk symbionten van leven en dood.

Ook de begrippen cognitie en communicatie verdienen herijking: dieren en planten herinneren zich hun predatoren en ontwikkelen afweermechanismen. Ook waarschuwen ze hun soortgenoten.

Ik sluit hierbij aan bij het onderzoek van Frans de Waal (2016, p. 282), die een breed begrip van cognitie hanteert, “een breed scala aan cognitieve mechanismen”, zoals geheugen en informatieverwerking.

Door onze gebrekkige zintuigen, ons eenzijdige communicatie vermogen via gesproken taal en de groei van onze hersenen, menen mensen dat andere wezens niet communiceren. Daarom heeft het zolang geduurd die communicatieve en cognitieve vaardigheden te ontdekken.

De evolutionaire verworvenheden van het brein heeft de mens gelijktijdig uitgerust met zeer gebrekkige zintuigen. Het brein heeft de zintuigen laten krimpen. “The most relevant to the humanities are the senses, which are extremely limited in our species.” (Wilson 2014, p. 48) Via taal is een uitgebreid netwerk van voor mensen nuttige communicatie met de wereld mogelijk en daardoor zijn de andere mogelijkheden al dan niet via de zintuigen achtergebleven. Met de gesproken taal en het denkende brein zien mensen zich als afzonderlijke wezens, los van planten, dieren en microben. De mens stelt zich afgezonderd aan de top

van de evolutie, of ziet zich als wereldvormend tegenover al die andere wereldblinde wezens.

Als gevolg van dit antropocentrisme is de mens blind voor belangrijke, leven voedende interacties en communicaties tussen andere dieren, planten en dode materie. Door de grote nadruk op taal als superieur communicatiesysteem komen andere communicatiesystemen niet aan bod. Maar dieren en planten hebben andere, net zo effectieve communicatiesystemen die co-evolutie mogelijk maken. Langzaam worden we wat slimmer in onderzoek naar hoe levende wezens leven, communiceren en vooral zich voeden. (De Waal 2016)

In de westerse filosofie zijn er veel barrières opgeworpen tegen het uitwerken van deze gedachte. Met name de opvatting dat de mens een uitzonderlijk wezen is vanwege zijn denkvermogen of zijn bewustzijn maakt het moeilijk om in te zien dat dieren en planten ook op een bepaalde manier denken, voelen en communiceren.

Dit antropocentrisme kun je terug vinden bij toonaangevende filosofen als Descartes, Kant of Wittgenstein. Ook Heidegger heeft op een heel eigen manier een sterk antropocentrische opvatting: mens en dier onderscheiden zich volgens hem doordat de mens 'weltbildend' is, en het dier is 'weltarm' (de plant is 'weltlos'). Hij beweert: "Throughout the course of its life the animal is confined to its environmental world, immured as it were within a fixed sphere that is incapable of further expansion and contraction." (1995, p. 198) Daarom zegt hij ook: "The animal is poor in world" (idem, p. 186). Omdat planten en dieren in hun eigen omgeving (Umwelt) opgesloten zijn en zij nooit zijn in de open plek (Lichtung) van zijn die de enige 'wereld' is, hebben zij geen taal. "In its essence, language is not the utterance of an organism; nor is it the expression of a living thing. Nor can it ever be thought in an essentially correct way in terms of its symbolic character, perhaps not even in terms of the character of signification. Language is the clearing-concealing advent of being itself" (idem, p. 248). Maar ook op een tweede manier maakt Martin Heidegger zich schuldig aan antropocentrisme (dit keer behoorlijk traditioneel), namelijk door de mens helemaal alleen (als geïsoleerd subject) voor te stellen. Heidegger meent bijvoorbeeld dat een belangrijk existentieel kenmerk van de mens (Dasein) is dat je steeds je zelf (jemeinig) bent: 'Jemeinigkeit' heet dat in *Sein und Zeit* (1963). Voor dood, angst, en overgeleverd ('überantwortet') zijn geldt steeds dat ze 'van mij' zijn. "Der Tod ist, sofern er 'ist', je der meine." (p. 240) Heidegger noemt daarom zijn benadering een "existenziale 'Solipsismus'." (p. 188)

Deze abstract filosofische gedachte zweeft niet boven de werkelijkheid als een platoons idee maar verbergt wel degelijk een impliciet empirische claim, namelijk dat je steeds jezelf bent. Dan blijkt echter dat die empirische claim onjuist is: de mens is een holobiont en helemaal niet 'jemeines'. Leven, sterven, angst en overgeleverdzijn wordt gezamenlijk beleefd met de andere sym-

bionten. De mens ontstaat en sterft (voor zover ie sterft) nooit alleen. De mens is ‘jeunseres’. De mens is een gastheer van meerdere soorten, net als dieren en planten behoort de mens tot de holobionten. De mens is dier en plant tegelijk. Mensen leven te midden van dieren, zelfs in de meest uitgemergelde leefomgeving.

Er zijn in de westerse filosofie ook een aantal proces-filosofen, zoals Hegel, Marx, Dewey en Whitehead. Maar bij deze denkers staat de inbedding in de natuurlijke processen, via eten en uitscheiding, niet centraal.

Het op elkaar aangewezen zijn van heel verschillende soorten kan leiden tot blikverruiming, want mensen staan niet op zichzelf, maar zijn in een biologisch web verwickeld. Het kan verder betekenen dat mensen pogen het leven en denken van andere soorten te begrijpen zonder de eigen leef- en denkcategorieën te projecteren op die andere soorten. Deze bescheidenheid betekent al dat niet de taal of het denken van uit de hersenen als uitgangspunt wordt genomen.

Men kan deze verwevenheid tussen levende en niet levende processen via voeding ook zo opvatten dat dieren en organismen in het algemeen niet als aparte entiteiten worden gezien, maar als tijdelijk onderdeel van processen. Daarmee wordt het aloude model van dingen als substantie met predicaten opzich gezet. In Engeland is een groep in Essex University onder leiding van John Dupré bezig met deze heroriëntatie van dingen naar processen (Dupré, J., “A Process Ontology for Contemporary Biology”. European Research Council (ERC)). Niettemin, hoe fundamenteel processen van eten en gegeten worden ook zijn, organismen zijn niet alleen processen, maar ook tijdelijke fixaties, bronnen van capaciteiten. De tegenstelling tussen entiteiten en processen klopt niet helemaal. Zelfs biologen maken een onderscheid tussen holobionten en symbionten.

## Mensen als holobionten

Wanneer mensen in zulke belangrijke mate afhankelijk zijn van andere soorten, vooral microben, in hoeverre hebben dan de microben de regie, en niet de mensen? Zijn microben oorlogen begonnen? Bepalen organismen hoe we denken? Dit zijn moeilijke vragen. Jared Diamond (2000) lijkt een positief antwoord te suggereren: mensen worden gestuurd door microben. Ik denk dat we nog te weinig weten om hier iets zinnigs over te zeggen.

Er zijn nog andere antwoorden op deze vragen. Eén daarvan is dat we terug moeten keren naar het voedsel dat ons microbioom de afgelopen miljoenen jaren heeft gekregen (en dat pas sinds de landbouw revolutie van ongeveer 10.000 jaar geleden is veranderd). Jeff Leach (2015) stelt expliciet dat ook mensen (niet



alleen dieren) moeten verwilderen, en kruipt daarom graag door modder van Midden-Afrika.

Volgens velen is de nadruk op hygiëne, vooral sinds Pasteur de invloed van bacteriën op levensmiddelen liet zien, een te grote rol gaan spelen. De ‘hygiëne hypothese’ bijvoorbeeld stelt dat de overmaat aan hygiëne de oorzaak is van een zwak immuunsysteem, zodat mensen bevattelijker zijn voor ziekten (Blaser 2014; Okada 2010). Bacteriën functioneren als impulsen om het immuunsysteem te versterken en wanneer ze niet meer aanwezig zijn, dan ontwikkelt het immuunsysteem zich niet of onvoldoende.

Overigens is het in de boom- en plantwereld al veel langer gebruikelijk in te spelen op de rol van schimmels (microben) bij de manier waarop wortels zich voeden (Rainer 2015; Hansen 1993). De wortels geven suikers door die bladeren via fotosynthese maken, en de wortels hebben via de fungi en hun schimmelraden een zeer uitgestrekt netwerk dat water en anorganische mineralen ver-schaft. Ook beschermen fungi de wortels tegen infecties. Wanneer planten tus-sen de juiste schimmels wortelen ontstaan mycorrhiza (d.w.z. symbioses tussen wortels en schimmels) en verbeteren ze hun groeiprocessen. Bijna alle planten en bomen nemen deel aan mycorrhiza.

## Filosofische uitdagingen: doos van pandora versus nieuwe vaardigheden

De opvatting dat symbiose en mutualistische relaties via eten en uitscheiding centraal zijn voor leven confronteert de filosofie met talloze nieuwe kwesties. Het is over met de ‘superieure mens’, die als heer en meester van de natuur over al het levende beschikt. Menselijke rationaliteit, denken, communicatie en voel-en zijn niet uniek. De mens staat niet op zichzelf. De verwevenheid met dode en levende processen noodzaakt aandacht te geven aan plaatselijke en langdurige processen.

Tegelijk ontstaat een nieuw verleiding: dit inzicht nuttig te maken, en een doos van Pandora te openen. “Symbiotic relationships are thus fundamental for all forms of life on the planet and for our own existence, if we could learn to redirect some of them the results could be spectacular, for example if we could transform the symbiotic relationships of plant and nitrogen fixing bacteria from just the legumes to all food crops we could change the face of agriculture for ever.” (Mancuso 2015, 93)

Waar Mancuso op wijst is een belangrijke kwestie: de technologische impact van deze opvatting. De verleiding slaat toe: er worden technologieën ontwikkeld en toegepast die ingrijpen in holobionten, in microbiom, zoals de introductie van fungi, bacteriën en andere organismen in de bodem.

Maar ook via ingrijpen in dierlijke of menselijke maag en darm met 'psychobiotica' willen biotechnologen bepaalde gezondheidseffecten bewerkstelligen. Er opent zich een doos van Pandora met de kennis over symbiotische relaties. Talloze commerciële bedrijven propageren de ontwikkeling en het gebruik van deze psychobiotica. Regulerende instanties weten niet hoe ze deze psychobiotische interventies een wettelijk kader kunnen geven (Green et al. 2017).

De vraag hierbij is in eerste instantie of we voldoende weten van deze ingewikkelde en subtiele relaties, en of we die met simpele ingrepen niet ernstig verstoren. De risico's voor voedselvoorziening van dieren en mensen zijn groot, net als die voor de gezondheid. Het zoeken naar de juiste combinatie van bijvoorbeeld planten en bodembacteriën, van menselijk gedrag en maag/darm bacteriën is niet een twee drie klaar met een paar associatie studies, wat longitudinale studies en een klinische praktijk.

Een filosofisch antwoord ziet deze ontwikkelingen als uitdagingen om de juiste manier te vinden waarop we zouden kunnen en moeten omgaan met deze procesmatige inbedding van mensen. Deze inbedding is het biologische equivalent van het hermeneutische begrip 'plaats' en het pragmatistische begrip 'praktijk' (Keulartz et al. 2002). De plaats is waar mensen opgroeien en leven; het is het beginpunt van pluralisme van opvattingen, van handelwijzen, en van praktijken. Mede door hun plaats van inbedding verschillen planten, dieren en mensen meer of minder van elkaar.

De andere filosofische uitdaging is dan ook hoe we omgaan met pluralisme, met de verschillen die broodnodig zijn voor de symbiotische netwerken. Voor de velen die juist naar eenheid streven is dat pluralisme een steen des aanstoots. De ethische omgang met symbiosen vraagt ook om een inhoudelijk waardebeoordeling van de processuele en lokale relaties. Plaats is in een globaliserende wereldsamenleving steeds moeilijker te bepalen en te respecteren. Maar de plaats van inbedding doet er toe. Daarom dient het vanuit de enorme betekenis van symbionten en holobionten een centraal aandachtspunt te zijn. Eindeloze mobiliteit van mensen, planten, dieren en zelfs hele habitats heeft zijn duidelijke grenzen.

Er zijn derhalve verschillende epistemische en morele vaardigheden te formuleren vanuit het idee dat mensen te midden van dieren leven en dieren te midden van mensen. Ik spreek hier over 'vaardigheden' in de zin van de 'capability-theorie' van Sen (2009). *Epistemische* vaardigheden moeten zich richten op complexiteit en op het stellen van prioriteiten in de enorme hoeveelheid relevante samenhangen. *Morele* vaardigheden dienen zich te richten op responsieve interacties met totaal van elkaar verschillende organismen en op de verantwoordelijkheid voor de ingrepen die men wil doen en hun gevolgen. De vraag is niet: kunnen mensen microben sturen? Maar: hoe ziet een verantwoordelijke symbiotische biopolitiek er uit? Voorzichtigheid en respect is geboden. Eén kleine

verandering en een heel ecosysteem verandert totaal, of stort zelfs in elkaar. Het verlangen van Mancuso naar diepgaande veranderingen van mycorrhiza netwerken moet voorlopig nog maar even worden uitgesteld.

## Conclusie

Mensen zijn (net als andere organismen) ingebed in complexe levende en niet-levende systemen, die allen een dynamisch, mutualistisch en procesmatig karakter hebben. Voeding in en tussen die systemen bewerkstelligt voortdurende vernieuwende transformaties, waar de betrokken organismen dan weer op reageren. De mens is niet een onafhankelijk wezen, met unieke vermogens van denken, voelen en communicatie. Denkers als Heidegger of Descartes, hoe inspirerend ook, maken zich schuldig aan antropocentrisme.

Ook de opvatting dat organismen dingen met eigenschappen zijn houdt geen stand gegeven de door en door procesmatige inbedding van alle levende wezens in dynamische ecosystemen die via voeding leven continueren en vernieuwen.

Voorzichtigheid is geboden met ingrepen op basis van onze beperkte kennis van deze processen. Hoe meer we weten over symbiotische relaties, hoe duidelijker het wordt dat het gaat om uiterst complexe en subtiele stofwisselingsprocessen die zich over een grote tijdspanne hebben uitgekristalliseerd én met hun plaats verweven zijn.

De inbedding van mensen in de wereld van organismen en dode processen heeft een buitengewoon uitgebalanceerde complexiteit en vraagt zowel om cognitieve als ethische vaardigheden van de kant van de mens.

Cognitief vereist het bescheidenheid wat betreft het eigen bevattingsvermogen, en een focus op subtiele verhoudingen.

Ethisch gezien vereist het respect voor de processen en de plaats waar die processen zich afspelen en verantwoordelijkheid voor de ingrepen die we doen en de gevolgen daarvan. Een eerste stap voor dit respect is het inzicht dat mensen zeer afhankelijk zijn van deze processen, en zich niet als heer en meester kunnen gedragen.

Michiel Korthals is emeritus hoogleraar toegepaste filosofie aan de Wageningen Universiteit en Vrije Universiteit en hoogleraar Philosophy of Food aan de University of Gastronomic Sciences te Pollenzo (It).

## Literatuur

- Bapteste, E., et al. 2013, "Networks: expanding evolutionary thinking, Trends" *Genetics* 29 (2013) 8, 439–441.
- Barad, K., 2007, *Meeting the universe Half-way. Quantum physics and the entanglement of meaning and matter*, Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Blaser, M. *Missing Microbes: How Killing Bacteria Creates Modern Plagues*. London: One-world Publications, 2014.
- Bonta et al., 2017, "Intentional fire-spreading by 'fire hawk' raptors in northern Australia", *Journal of Ethnobiology* 37 (2017) 4.
- Darwin, Ch., 1881, *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms*, London: J. Murray, 1881.
- Diamond, J. *Zwaarden, Paarden en Ziektekiemen*. Utrecht: Spectrum, 2000.
- Dupré, J., "A Process Ontology for Contemporary Biology". *European Research Council (ERC)* 2014.
- Green, J. M., Barratt, M., Kinch, M., Gordon, J. "Food and microbiota in the FDA regulatory framework", *Science* July 2017, 39–40.
- Hansen, R., Stahl, F., *Perennials and their garden habitats*. Portland: Timber Press, 1993.
- Haraway, D. *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Mohr, 1963.
- Heidegger, M. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Univ. Indiana Press, 1995.
- Hinchliffe, S., Bingham, N., Allen, J. and Carter, S. *Pathological Lives: Disease, Space and Biopolitics*. London: Blackwell, 2016.
- Keulartz, J., Korthals, M., Schermer, M., Swierstra, T. *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*. Dordrecht: Springer, 2002.
- Kohn, E. *How Forests Think*, Berkeley: University of California Press, 2013.
- Leach, J. *Rewild*. London: CreateSpace, 2015.
- Mancuso, S., Viola, A. 2015, *Brilliant Green: The Surprising History and Science of Plant Intelligence*. New York: Island Press, 2015.
- Margulis, Lynn *Symbiotic Planet : A New Look at Evolution*, Basic Books, 1998.
- Meyer, E. *The Mind-gut connection: How the hidden conversation within our bodies impacts our moods, our choices, and our overall health*. New York: Harper, 2016.
- Okada H., Kuhn C., Feillet H., Bach J.F. "The 'hygiene hypothesis' for autoimmune and allergic diseases: an update" INSERM U1013, Necker-Enfants Malades Hospital, Paris, France, 2010.
- Peeters, N. *Botanische Revolutie*. Zeist: KNNV, 2015.
- Rainer, Th., West, C. *Planting in a Post-Wild world: Designing Plant communities for Resilient landscapes*. London: Timber Press, 2015.
- Rosenberg, E., Zilber-Rosenberg, I., "Microbes Drive Evolution of Animals and Plants: the Hologenome Concept." *mBio*, 2016 Mar-Apr; 7(2): e01395-15. Published online 2016 Mar 31. doi: 10.1128/mBio.01395-15.

Rúa et al. "Home-field advantage? Evidence of local adaptation among plants, soil, and arbuscular mycorrhizal fungi through meta-analysis", *BMC Evolutionary Biology*, 2016, 16:122.

Sen, A. *The Concept of Justice*. London: A. Lane, 2009.

Waal, F. de, *Zijn we slim genoeg om te weten hoe slim dieren zijn?* Amsterdam: Atlas-Contact, 2016.

Wall, R., Bardgett, D., Behan-Pelletier, V., Herrick, J.E., Hefin Jones, T., Six, J., Strong, D.R., Van der Putten, W.H. *Soil Ecology and Ecosystem Services*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Wilson, E. *The Meaning of Human Existence*. New York: Norton, 2014.

# Consument in narco-staat

## Is drugsgebruik wel normaal?

Cees Maris

*In de ogen van menig onderzoeker vertoont Nederland al pijnlijk veel kenmerken van een narco-staat. Een staat waarin de rechtsstaat wordt ondermijnd door de rijke machthebbers in een parallelle (drugs)economie.*

Aldus de *Noodkreet Recherche*, een rapport van de Nederlandse Politiebond van 20 februari 2018 (p. 7). De noodkreet van de NPB haalt de internationale pers: *Netherlands becoming a narco-state, warn Dutch police* kopt *The Guardian*.

NPB's partners in misdaadbestrijding, landelijke politiechef Erik Akerboom en chef landelijke recherche Wilbert Paulussen, richten hun offensief tegen drugs op de consument. Op 10 april verklaart Akerboom in zijn toespraak tijdens de *XXXV International Drug Enforcement Conference*<sup>1</sup>: "Drugsgebruikers moeten zich realiseren dat ze een systeem dat heel fout is in stand houden."<sup>2</sup>

Immers: "Je ziet nu veel twintigers en dertigers die doordeweeks erg gezond leven met yoga, smoothies en fitness. Maar in het weekend nemen ze cocaïne en pillen. Op deze manier wordt drugsgebruik genormaliseerd. Van dat imago moeten we af." Toch wil Akerboom drugsgebruik niet strafbaar stellen: het vervolgingsbeleid moet zich concentreren op de grote criminelen. Maar hij acht het wel dringend noodzakelijk het consumentenbewustzijn te verruimen.

Paulussen valt zijn collega bij: "Dat criminele drugsprobleem gaan politie en justitie niet voor de maatschappij oplossen. Ik vind het echt tijd dat we de morele vraag opwerpen of drugsgebruik wel normaal is." (*de Volkskrant*, 11.4.2018) Drugsgebruikers, betoogt Paulussen, zien niet in dat ze medeplichtig zijn aan het "hele illegale systeem van de drugsindustrie waarin honderden miljoenen omgaan" en daarmee de rechtsstaat ondermijnen: "Ze hebben zorgen over de verstengeling van belangen tussen onder- en bovenwereld, ze maken zich boos over het chemisch afval dat op grote schaal in de natuur wordt gedumpt,

---

1 Georganiseerd in Rotterdam door het Amerikaanse Drugs Enforcement Agency.

2 <https://nos.nl/artikel/2226658-korpschef-akerboom-wil-af-van-idee-dat-drugs-erbij-horen.html> (bezoekt 26.4.2018).

ze schrikken van de liquidaties in het criminele milieu. Tegelijk vinden ze het doodnormaal dat ze drugs gebruiken. Maar waar vraag is, is crimineel aanbod. Je kunt niet ondermijning een bedreiging van de rechtsstaat noemen en tegelijk menen dat je op festivals je pillen moet kunnen pakken en je lijntjes coke moet kunnen snuiven.”

Het redactioneel commentaar van de *NRC* van 18 april 2018 sluit zich aan bij Akerboom en Paulussen: “Het pleidooi van de politietop is terecht: de individuele gebruiker is medeverantwoordelijk voor de collectieve schade. Een lijntje is niet onschuldig en een pilletje ook niet. Wie dat aanschaft houdt mede een criminele infrastructuur in stand, die werkelijk bedreigend is. Aan drugsgebruik zit een morele component en een stevige rekening voor de samenleving.”

Volgens de *NRC* moet de overheid het drugsbeleid richting consument herijken: “Recreatief drugsgebruik helpt de samenleving ondermijnen; die gedachte zou ingang moeten vinden.”

Minister Ferd Grapperhaus van Justitie en Veiligheid reageert desgevraagd dat Nederland geen narco-staat is: onze staat is niet overgenomen door drugsbendes. Maar hij signaleert wel een illegale drugseconomie, waartegen de regering hard optreedt door drugsbendes te bestrijden.<sup>3</sup> Bovendien deelt Grapperhaus Akerbooms kritiek op recreatief drugsgebruik: “Drugs worden geassocieerd met een *happy time*, alsof het erbij hoort. Ik accepteer die acceptatie niet.”<sup>4</sup>

Vrijwel tegelijkertijd kondigen Grapperhaus en zijn collega Bruins van Medische Zorg een ‘experimenteerwet’ aan, die zes gemeenten toestaat legale wiet te verkopen, bij wijze van een vierjarig experiment. Hiermee wil de regering iets doen aan de *voorkeur-achterdeur paradox* waarmee het Nederlandse gedoogbeleid coffeeshops heeft opgescheept: die mogen nu wel gebruikershoeveelheden verkopen, maar niet hun winkelvoorraad op grotere schaal aanvullen (een coffeshop mag maar 500 gram in voorraad hebben).<sup>5</sup>

Dit streven leidt echter tot een nieuwe paradox. Zoals Jan Brouwer, onderzoeksdirecteur van het Centrum voor Openbare Veiligheid en Orde (RUG), aantekent: het regeringsexperiment staat haaks op de oproep van Akerboom om het ‘genormaliseerde’ imago van drugsgebruik te doorbreken. Brouwer: “als je pleit

- 
- 3 Interview in Hart van Nederland, 16 maart 2018.  
<https://consent.hartvannederland.nl/?url=https://www.hartvannederland.nl/nieuws/2018/grapperhaus-nederland-geen-narcostaat/> (bezocht 26.4.2018)
  - 4 <https://nos.nl/artikel/2226658-korpschef-akerboom-wil-af-van-idee-dat-drugs-erbij-horen.html> (bezocht 26.4.2018).
  - 5 Ministerie van Justitie en Veiligheid, *Kamerbrief* 09.03.2018.

voor verantwoordelijkheid onder drugsgebruikers, dan moet je het gebruik ook strafbaar stellen – en dat is het nu niet.”<sup>6</sup>

## Inconsistenties

Inconsistenties zijn inderdaad kenmerkend voor het pragmatische gedoogbeleid jegens drugs van Nederland, dat na de Culturele Revolutie van de jaren 60 decennialang voorop liep als wereldkampioen verdraagzaamheid. In 1976 kreeg de Hollandse tolerantie wettelijke status via een nieuw onderscheid in de Opiumwet: tussen milde drugs (wiet, hasj) en zware drugs (cocaïne, heroïne, speed, etc.). Sindsdien verschillen de maximum straffen aanzienlijk omdat de regering milde drugs veel minder schadelijk acht dan zware drugs. Dankzij het opportuniteitsbeginsel van het Openbaar Ministerie wordt bezit voor eigen gebruik niet vervolgd; kleinhandel in milde drugs door coffeeshops evenmin.

Volgens de *Drugsnota* van 1995 richt het beleid zich op preventie en reductie van schade. Het Nederlandse drugsbeleid vloeit inderdaad logisch voort uit dit uitgangspunt. Zo wordt verslaving gezien als een medisch, niet als een strafrechtelijk probleem. Anderzijds vertoont het een aantal opvallende inconsistenties.

De belangrijkste inconsistenties zijn: (1) De Opiumwet verbiedt bezit van en handel in alle drugs – maar de openbare richtlijnen van het Openbaar Ministerie vrijwaren consumenten van vervolging als ze slechts een gebruikersvoorraad bezitten (vijf wietplanten, vijf gram hasj of wiet, een halve gram coke of speed, één xtc pil, etc.). (2) Omdat milde drugs nauwelijks schadelijk zijn, wilde de *Drugsnota* ze liefst volledig legaliseren – maar dat was gezien de buitenlandse druk onmogelijk. (3) Wel werd verkoop op kleine schaal in coffeeshops toegestaan – maar adequate toelevering niet, wat coffeeshops confronteert met de voordeur-achterdeur paradox. (4) Het staat Nederlandse consumenten vrij milde drugs te kopen voor eigen gebruik – maar zodoende verrijken ze illegale groothandelaren. (5) Het is de twijfelachtig of zware drugs zó veel schadelijker zijn dan milde drugs dat ze niet in aanmerking komen voor een overeenkomstig gedoogbeleid. (6) Handel in zware drugs en milde drugs zijn volledig, respectievelijk gedeeltelijk verboden – maar handel in en gebruik van alcohol en tabak is slechts onderworpen aan regulering, hoewel deze legale genots- en verdovings-

6 <https://nos.nl/artikel/2226705-drugsuitspraken-akerboom-staan-haaks-op-regeringsbeleid.html> (bezocht 26.4.2018). Dat is strikt genomen niet helemaal juist: de overheid kan heel goed gedrag uit de sfeer van het strafrecht halen en het tegelijkertijd via voorlichting ontmoedigen. Maar Brouwer geeft terecht aan dat de overheid dubbelzinnige signalen uitzendt.



middelen veel schadelijker zijn voor de volksgezondheid.<sup>7</sup> (7) In het licht van zijn doel, schadepreventie, is het wettelijk verbod ondoelmatig: slechts 10% van de handel wordt onderschept.

Deze inconsistenties, deels verklaarbaar als pragmatische reactie op buitenlandse druk, leiden tot de vraag: hoe ziet een coherent drugsbeleid op grond van het liberale schadebeginsel eruit?<sup>8</sup>

## Schadebeginsel

Volgens het liberale *schadebeginsel* van John Stuart Mill mag de overheid alleen ingrijpen in de individuele vrijheid van de burgers om schade bij anderen te voorkomen. *Overheidsmoralisme* (verbieden van gedrag omdat de overheid het immoreel acht) en *overheidspaternalisme* (verbieden van gedrag omdat het de actor zelf schaadt) zijn dus niet legitiem.<sup>9</sup> Als je dit beginsel consistent toepast op het drugsbeleid, krijg je het volgende afwegingsmodel:

1. *Het individu is vrij om genotsmiddelen naar keuze te gebruiken, zolang dit anderen niet schaadt, ofwel hun rechtmatige belangen niet aantast.* De moralistische Amerikaanse *War on Drugs* is dus niet legitiem. Veelgenoemde schadeposten van drugsgebruik zijn: verslavingsgevaar, verwervingscriminaliteit en georganiseerde misdaad (die de bovenwereld corrumpeert). Bij verslavingsgevaar gaat het echter om schade bij de gebruiker zelf: een paternalistisch drugsverbod is volgens het schadebeginsel niet toegestaan. Het Nederlandse drugsbeleid kiest hier terecht voor een medische aanpak. De beide andere schadeposten wegen wel mee ten gunste van een verbod, althans op het eerste gezicht. Maar verdere afweging is geboden:

2. *Als er schade optreedt, moet die worden afgewogen tegen de schade die ontstaat door het drugsverbod.* Zoals de Amerikaanse Drooglegging van alcohol (1920-1933) heeft aangetoond, stelt juist het verbod de georganiseerde misdaad in staat enorme winsten te maken en daarmee de legale wereld te corrumpe-

7 Volgens de *Nationale Drugs Monitor 2017* overleden in Nederland in 2015 aan tabak ruim 19.000 personen, aan alcohol 1.700, aan cocaïne 26, aan xtc 14, en aan cannabis 0. Deze cijfers behoeven bewerking op grond van het aantal gebruikers en de intensiteit van het gebruik, maar geven niettemin een indicatie van relatieve schadelijkheid voor de gezondheid.

8 Zie Maris (1995) en (2018) voor een uitgebreide uiteenzetting, die niet past in dit korte bestek.

9 Mill definieerde *schade* als *onrechtmatige belangenschending*. Feinberg (1984) gaf een moreel-neutrale specificatie: het gaat om schending van *welvaartsbelangen*, belangen bij basale goederen die dienstig zijn voor alle levenswijzen, zoals veiligheid, gezondheid, vrijheid en inkomen.

ren.<sup>10</sup> Een verbod zet bovendien aan tot verwervingscriminaliteit doordat het de drugsprizen opdrijft. De beide vormen van indirecte schade aan anderen die worden genoemd in (1), blijken bij nader inzien dus eerder een gevolg van de strafbaarstelling dan van het drugsgebruik als zodanig.

2.1. *Bij de schade door een verbod behoort ook de inbreuk die het strafrecht maakt op het belang van de burger bij zijn vrijheid.* De burger heeft belang bij een vrije keuze van verdovende en genotsmiddelen omdat die medisch nut kunnen hebben en omdat hij zijn vrije tijd zo naar eigen inzicht kan gebruiken.<sup>11</sup>

2.2. *Als de schade kan worden voorkomen door minder ingrijpende middelen, verdienen die de voorkeur.* Gezien het bovenstaande, vereist het subsidiariteitsbeginsel dat het milde reguleringsregime van alcohol wordt toegepast op alle drugs.

## Bewustzijnsverruiming bij de consument?

66

Uit deze afweging blijkt ook dat de eerste verantwoordelijkheid voor de negatieve bijeffecten van drugsgebruik eerder ligt bij de overheid dan bij de consument. De illegale paralleleconomie die de drugsgebruiker door zijn vraag stimuleert, is immers illegaal *door* het wettelijke verbod. Dit verbod is niet te rechtvaardigen op grond van het liberale schadebeginsel: het veroorzaakt veel meer schade dan het voorkomt. Uiteindelijk lijkt het een uiting van een moralistische angst voor de roes, opgevat als bedreiging van menselijke waardigheid en maatschappelijke orde. Zoals dikwijls bij moralisme, is het effect averechts: het strafrecht stelt de georganiseerde misdaad in staat enorme winsten te maken, terwijl het niet in staat blijkt de illegale drugshandel aan banden te leggen.

Slotsom: de overheid moet streven naar decriminalisering en regulering als bij alcohol, zoals ze dat nu al gedeeltelijk doet bij milde drugs. Dat is tevens de meest consistente manier om te voorkomen dat drugsconsumenten tegen wil en dank meewerken aan een illegale schaduweconomie. De overheid kan dan nog steeds het consumentenbewustzijn beïnvloeden, maar nu voor een verantwoord doel: voorlichting die verstandig gebruik bevordert.

Deze conclusie wordt bevestigd door een inventarisatie van de schade ten gevolge van drugs in *de Volkskrant* van 16 april 2018. De krant onderscheidt drie categorieën. (1) *Cannabis* is weliswaar “het minst schadelijk voor de samenleving”, maar veroorzaakt toch forse schade: illegale hennepkwekerijen tappen

10 Zie Kaplan et al. (1994).

11 Stimulerende middelen als cocaïne, speed, nicotine en cafeïne kunnen energie en zelfvertrouwen geven; verdovende middelen als opium, morfine en alcohol kunnen een gevoel van euforie opwekken en socialiteit bevorderen.

stroom af; criminelen leveren cannabis via de achterdeur van coffeeshops; ze intimideren gezagsdragers en liquideren elkaar. (2) *Synthetische drugs* zijn “behoorlijk schadelijk”, denk aan: illegale internationale handel, gevaarlijke illegale laboratoria, illegaal lozen van chemicaliën, afpersing, bendeoorlogen, intimidatie van burgemeesters, witwassen van winsten om de bovenwereld te corrumperen. (3) *Cocaïne* is “extreem schadelijk voor de samenleving”: de productie leidt in Zuid-Amerika tot boom-kap en milieuverontreiniging; de internationale handel onttaardt in oorlogen tussen bendes die strijden om winsten waarmee ze de bovenwereld corrumperen. *De Volkskrant* vermeldt er niet bij dat al deze vormen van schade grotendeels verdwijnen wanneer het verbod plaatsmaakt voor regulering.

Al met al lijkt het kortzichtig om de consument verantwoordelijk te stellen voor problemen die de staat veroorzaakt door zijn illegitieme, want uiteindelijk moralistische oorlog tegen drugs. Als Amerikaan tijdens de Drooglegging zou ik ook geen geheelonthouder worden omdat mijn dagelijkse glas whisky Al Capone verrijkt.<sup>12</sup>

## Hollandse tolerantie

Maar merkt het *NRC*-redactioneel niet terecht op dat legalisering internationaal onmogelijk is? En “dan blijft voorlopig alleen maar beheren over: de zaak in de hand houden met repressie, voorlichting en handhaving.”

Zoiets werd altijd al beweerd over milde drugs. Toch is het gedoogbeleid van Nederland inmiddels internationaal ingehaald door legalisering van privé consumptie in Brazilië (2002 en 2006), Chili (2007), Ecuador (2008/9, inclusief cocaïne en heroïne), Mexico (2009, idem) en Uruguay (2013). De Constitutionele Hoven van Argentinië (2009), Colombia (2009) en Mexico (2015) verwierpen vervolging van persoonlijk gebruik als onconstitutioneel wegens schending van het grondrecht op zelfbeschikking.<sup>13</sup> En in de VS werd recreatief gebruik van marihuana gelegaliseerd in de staten Colorado (2012), Washington (2012), Alaska (2014), Oregon (2014), Nevada (2016), Massachusetts (2016) en Californië (2016).

We kunnen leren van de geschiedenis: het inzicht dat de oorlog tegen milde drugs niet kan worden gewonnen, heeft al geleid tot wereldwijde pacificatie. De

12 Het opvallende succes van het rookverbod in vergelijking met het ineffectieve drugsverbod in de Verenigde Staten is deels te verklaren uit het feit dat het rookverbod zich beperkt tot specifieke ruimtes. Anders dan het drugsverbod is het niet absoluut, zodat gehoorzaamheid een veel kleiner offer van de consument vergt. Zie Kagan en Skolnick (1993).

13 Zie Maris (2017).

Nederlandse overheid doet er goed aan deze globale ontwikkeling te volgen via haar experimentele regulering van productie en verkoop van zachte drugs. Op de lange duur moet ze dat ook nastreven voor zwaardere drugs. Daarnaast blijft bestrijding van zware misdaad natuurlijk een centrale overheidstaak. Maar in de tussentijd moet ze consumenten niet opzadelen met schuldgevoel over de huidige rommelige stand van zaken. Alleen al uit eerbied voor ons nationale culturele erfgoed: de pragmatische Hollandse tolerantie.

Cees Maris is emeritus hoogleraar rechtsfilosofie aan de UvA.

## Literatuur

- Feinberg, J. *The Moral Limits of the Criminal Law, I: Harm to Others*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Kagan, R. & Skolnick, J. "Banning Smoking: Compliance without Enforcement", in: Rubin, R. & Sugarman, S. D. (eds) *Smoking Policy: Law, Politics and Culture*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, 69-84.
- Kaplan, C. D. & Haanraads, D.J. & Vliet, H.J. van, & Grund, J.P. "Is Dutch drug policy an example to the world?", in: Leuw 1994, p. 311-335.
- Laar, M.W. van, et al. (red) *Nationale Drugs Monitor. Jaarbericht 2017*. Trimbos Instituut, Utrecht, 2017.
- Leuw, J.M. & Marshall, I.H. (eds) *Between Prohibition and Legalisation; The Dutch Experiment in Drug Policy*. Amsterdam/New York: Kugler Publications, 1994.
- Mill JS (1977) [1851] *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham*. Gladgow: Collins, 1977 [1851].
- Maris, C.W. "Nederwiet en logica", *Filosofie & Praktijk* 16, (1995) 4, 169-191.
- Maris, C.W. "The Disasters of War: American Repression versus Dutch Tolerance in Drug Policy", *Journal of Drug Issues*, 29 (1999) 3, 493-510.
- Maris, C.W. "Liberaal drugsbeleid", in: Freek Polak (red) *De kwaal is erger dan het middel. Over de noodzaak van legalisering van drugs*. Amsterdam: Gibbon, 2017, 50-67.
- Maris, C.W. "Dutch Weed and Logic", in C.W. Maris, *Tolerance – Experiments with Freedom in The Netherlands*. Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2018.
- Nederlandse Politiebond "Noodkreet recherche: Waar blijft onze versterking?" <https://www.politiebond.nl/assets/Noodkreet-Recherche-DEFINITIEF-20-feb-2018.pdf>, 2018. (bezoekt 26.4.2018)
- Nota inzake het Drugbeleid*. Den Haag: Staatsdrukkerij, 1995.

Boekbespreking:

# Populisme en betonrot

Schaap, Sybe

*Rechtsstaat in Verval. Over de Lange Mars  
door de Instituties*

Damon, 2016, 400 pp.

*Bart van Leeuwen*

In de jaren tachtig en negentig werd er veel gesproken en geschreven over de gevaren van de doorbraak van 'extreemrechts' in Europa. Het waren de dagen van de opkomst van het Front National in Frankrijk, Het Vlaams Blok in België, en de FPÖ in Oostenrijk. De standpunten van deze partijen kwamen op één punt met elkaar overeen, namelijk dat immigratie de eigen natiestaat bedreigde zowel op cultureel, maatschappelijk als sociaaleconomisch gebied en dat politieke partijen die immigratie mogelijk maakten meewerkten aan de destructie van het eigen vaderland. Inmiddels worden deze partijen als "populistisch" betiteld en in één adem genoemd met de opkomst van Donald Trump in Amerika en de recente Brexit in het Verenigd Koninkrijk. Hoewel verschillende opvattingen over de term 'populistisch' de ronde doen, lijkt de inzet van deze partijen nog steeds grosse mode hetzelfde. Men wil de grenzen bewaken tegen de instroom van immigranten en vluchtelingen omdat dit wordt gezien als een existentieel gevaar voor de eigen cultuur, het eigen 'volk' en de verzorgingsstaat. Etnische minderheden die al deel uitmaken van de staat worden gewantrouwd net als de 'elites' die het voor ze opnemen.

Op deze manier bekeken lijken deze partijen vooral een gevaar te zijn voor immigranten en minderheden. Dat zou op zich al een goede reden kunnen zijn om ons er druk om te maken. Maar de analyse van Sybe Schaap gaat veel verder dan dat. Zijn oordeel is dat deze bewegingen als een soort betonrot steeds verder doordringen in de fundamenteën van de rechtstaat. Schaap verstaat onder de rechtstaat niet alleen de formele institutionalisering van een scheiding der machten met de bijbehorende burgerrechten, maar tevens een breder zedelijk leven van de burger waaronder zaken als het familieleven, godsdienst en educa-

tie vallen. Het is die bredere interpretatie die duidelijk maakt dat de mens een burger moet worden en dat dit niet zomaar gaat.

Er is volgens Schaap sprake van een “sluipende uitholling van de morele en culturele kern van de instituties en de afbraak van hun gezaghebbende positie.” (p. 17) Een van de centrale punten van dit boek is dat die uitholling niet recent pas aan de gang is maar al veel langer, namelijk vanaf de opkomst van het marxisme. Deze ontwikkeling is waar hij naar verwijst in zijn ondertitel *over de lange mars door de instituties*. Zijn analyse omvat de ideologie van het marxisme, het post-marxisme van denkers als Adorno en Habermas, maar ook de feitelijke uitwerking van het sloopwerk dat de rechtstaat heeft moeten ondergaan in post-communistische staten, met name Rusland onder Vladimir Poetin. De laatste hoofdstukken zijn gereserveerd voor de dreiging die de PVV oplevert voor de rechtstaat in Nederland, een rechtstaat waar de schrijver als lid van de Eerste Kamer (VVD) actief deel van uitmaakt.

Laat ik beginnen met twee bezwaren. In de eerste plaats worden auteurs wel erg snel *kaltgestellt* als vijanden van de rechtstaat. De analyse is weinig genereus en neigt naar het karikaturale. Zo is de kritiek op Marx een eenzijdige kritiek die geen enkel recht doet aan de realiteit van de uitbuiting die Marx in de 19<sup>e</sup> eeuw aantrof en die nu nog steeds bestaat op het vlak van internationale kapitaalsmarkten met de rol van kinderarbeid, lagelonenlanden en hoge importtarieven in kapitaalcrachtige landen. Voortdurend wordt gesteld dat Marx slechts reageert op een fictie, een beeld, en dat hij zich druk maakt om een zware overdrijving. Er zou geen echte tweedeling zijn van klassen want er was ook een agrarische sector en een burgerlijke middenstand (p. 135). Sterker nog, Marx is er op uit om een proletariaat te creëren zodat de revolutie kan beginnen. Hij wil daarom een “opgelegde verpaupering, door kunstmatig geproduceerde armoede.” (p. 149) Hij is slechts geïnteresseerd in macht; of beter nog de almacht (p. 154). Achter zijn revolutionaire credo gaan slechts “wraakzuchtige motieven” en rancune schuil (p. 194).

Sybe Schaap zou waarschijnlijk weinig begrip kunnen opbrengen voor een boek zoals dat van Jonathan Wolff *Why Read Marx Today?* (OUP 2002), dat juist gaat over de relevantie van Marx voor onze hedendaagse wereld, niet zozeer als profeet van de toekomstige samenleving maar als criticaster van de onze. Zoals Wolff zegt: “In celebrating the end of the ‘evil empire’ we forgot that the thinkers who inspired Eastern European communism were not evil people... The positive vision turned into a nightmare... But the failure of communism does not mean that all is well with Western, liberal, democratic capitalism.” (p. 1-2) Marx wordt door Schaap echter tendentieus weggezet als een destructieve fanaticus die definitief begraven moet worden, samen met de val van het communisme in de Sovjet-Unie.

Ook Habermas komt er bekaaid vanaf. Volgens Schaap opent Habermas in de voetsporen van Marx de aanval op de instituties en hun intrinsieke normdwang die als een hindermacht worden gezien. Habermas is een soort cryptocommunist die de waarde van instituties zou miskennen en zijn filosofie dreigt daarmee te passen in de toenemende desinteresse of zelfs weerzin tegen de rechtstaat (p. 283, 278). Het probleem van deze analyse is dat het Habermas daarbij natuurlijk niet om 'de rechtstaat' of 'de instituties' gaat maar om bepaalde pathologische manifestaties ervan, namelijk als het recht geen democratische legitimiteit meer heeft. Het is verder gezien de inzet van het boek jammer dat Schaap Habermas' *Faktizität und Geltung* (Suhrkamp 1998) niet gelezen heeft, waarin juist het enorme van belang van de rechtssfeer wordt benadrukt, niet als één van de maatschappelijke subsystemen naast andere zoals economie en politiek, maar als de cruciale achtergrond van de moderne constitutionele staat.

Hier en daar wordt een poging gedaan om de karikaturen te ondersteunen met citaten, maar dat overtuigt zelden en versterkt het gevoel eerder van Schaap als een soort intellectuele variant van Joseph McCarthy, op zoek naar passages die het oordeel (dat al klaar lijkt te liggen) moeten ondersteunen dat deze denkers met hun kritiek op 'de instituties' ons naar de afgrond zullen leiden van de terreur.

Een tweede probleem van dit boek is dat er een soort onversneden conservatisme wordt verdedigd dat soms irrationele vormen aanneemt. Uiteraard is conservatisme een legitieme positie, maar hier lijkt alleen het feit dat instituties lang bestaan als een voldoende grond te worden gezien om ze als een onaanastbare realiteit te vereren. Zo benadrukt hij dat instituties niet uit vrije wil zijn gemaakt maar zijn "gegroeid" in langdurig processen die de mens vormen. Instituties "worden de mens vanuit zijn eigen verleden aangereikt, om weer als erfenis door te geven aan toekomstige generaties." (p. 390, cf. 16) Het boek wordt gekenmerkt door één grote bekommernis: het belang van de overleving van tradities en traditionele instituties. Die moeten "buiten de willekeur" — oké — maar ook buiten de "vrije beschikkingsmacht van de mens" blijven (p. 305). Hier lijkt het behoud van de instituties een doel op zich te worden, iets dat moet worden nagestreefd als een intrinsieke waarde los van de vraag wat de aard is van die instituties. Illustratief voor deze weinig liberale denktrant is het feit dat Schaap zijn grote waardering uitspreekt voor het feit dat de waterschappen in Nederland nog steeds bestaan, *zonder* een argumentatie waarom dat dit goed zou zijn (p. 306).

Het boek kent echter ook een aantal sterke kanten. Om te beginnen is er een scherp besef aanwezig van het menselijke tekort, van het feit dat de chaos altijd op de loer ligt, en niet alleen bij hen die zich vereenzelvigen met populisme. "Een poging het volkomen goede te realiseren is iets absurds: het is tevens een poging

een einde te maken aan de mens.” (p. 71) En dit is waarom we dat bredere zedelijke leven nodig hebben. Burgers moeten in staat zijn afstand te nemen van impulsen en onmiddellijke aandriften. Rancune is een variant van wilswakke in dat verband; een toegeven aan de onderbuik die iedereen heeft. Als we het vermogen tot deze distantie verliezen, een vermogen dat door een bepaald type van institutionele orde wordt gecultiveerd, dan kunnen de gevolgen desastreus zijn voor het samenleven (p. 31). Een van de gevaren hier is de opkomst van de postmodernistische relativisering van het onderscheid tussen waarheid en onwaarheid. Want “wie waarheid laat vervallen in willekeur, versplintert als vanzelf de vraag naar het goede.” (p. 56) In tijden van *fake news*, spindokters en het opportunistisch verdraaien van de waarheid zijn de hulpbronnen voor zelfkritiek en interne distantie steeds verder aan erosie onderhevig. Hier overtuigt Schaap en heeft zijn analyse grote maatschappelijke betekenis.

Een ander sterk punt van de studie betreft de analyse van de erfenis van het communisme, met name in het hedendaagse Rusland. In deze politicologische analyses komt Schaap veel beter tot zijn recht dan in de theoretische kritiek. Schaap laat zien hoe die realiteit in zekere zin vergelijkbare trekken heeft met de natuurstaat zoals door Hobbes beschreven; een-ieder-voor-zich mentaliteit van onverschilligheid, machtswellust en intimidatie, hoewel met een autoritair bestuur. Kenmerkend voor dat nieuwe Rusland is de interpretatie van competitie in termen van vijandschap, of dat nu politieke of economische competitie betreft. De tegenstander dient te worden uitgeschakeld (p. 245). Hierbij hoort ook de ontwikkeling waarbij feiten plaatsmaken voor schijn en propaganda (p. 211- 212). De beschrijving van de implosie die volgt op Gorbatsjovs poging om het communisme nieuw leven in te blazen is verhelderend en fascinerend, net als de ontluisterende wijze waarop principes van marktdenken en democratie daarna zijn geïntroduceerd. Een ironische observatie van Schaap is dat de huidige ontwikkelingen in Rusland gezien kunnen worden als een perverse omkering van de marxistische historische logica: het is pas *na* de communistische revolutie dat het niets ontziende roverskapitalisme met ondersteuning van een geprivatiseerde staatsmacht ontstond (p. 17, 243).

Tot slot zijn de laatste hoofdstukken van het boek waardevolle literatuur voor iedereen die geïnteresseerd is in de vraag hoe de principes van de rechtstaat in heel concrete termen onder druk komen te staan in Nederland. Heden ten dage is het populisme de “meest directe bedreiging van de rechtstaat” (p. 387) zoals blijkt uit minachting die Wilders tentoonspreidt voor de rechtstatelijke instellingen. Als voorbeeld noemt Schaap hier de uitspraak van Wilders over de Tweede Kamer als een ‘nepparlement’ omdat dit instituut ‘de stem’ van ‘het volk’ niet zou vertolken. Dergelijke verwijzingen naar het volk duiden op een zorg die in dit boek meerdere keren terugkeert. De democratie, met name directere varianten, kan een risico worden voor de rechtstaat als in naam daarvan gepleit wordt voor beleid en maatregelen die een loopje nemen met fundamentele principes



zoals rechtsbescherming, onafhankelijke rechtsspraak, respect voor kwetsbare minderheden. Zeker als het demos in naam waarvan men regeringsmacht nastreeft etnisch wordt ingevuld (“rassenstrijd in plaats van klassenstrijd”) kan die ontwikkeling ronduit gevaarlijk zijn, aldus Schaap. Deze waarschuwing kunnen we wat mij betreft alleen maar ernstig nemen.

*Rechtsstaat in verval* is geen oppervlakkige studie, ook niet daar waar het de analyses betreft van de eerder besproken auteurs. Mijn probleem met die bespreking is eerder het eenzijdige karakter ervan en de neiging om elke kritiek op “de instituties” zoals ze zijn “gegroeid” te zien als een existentiële bedreiging daarvoor. We kunnen de zorgen voor de opkomst van populistische bewegingen zoals de PVV met Schaap delen, zonder krampachtig om de instituties van de rechtstaat te gaan staan alsof deze voor elke kritiek en verandering geïmmuniiseerd moeten worden; zeker als die strijd alleen als inzet heeft om te behouden wat historisch is gegroeid. Op sommige plaatsen anticipeert de auteur op deze kritiek, bijvoorbeeld door een “rigide defensieve opstelling” af te wijzen, en hij geeft hier het voorbeeld van het homohuwelijk. Het homohuwelijk impliceert juist een erkenning van de waarde van het instituut “huwelijk” (p. 320). Dit voorbeeld laat inderdaad heel goed zien hoe vernieuwing en aanpassing gepaard kan gaan met juist het behoud en de vitaliteit van instituties. Dit belangrijke inzicht ontbreekt helaas in de viering van het conservatisme en de kritiek op Habermas elders in het boek.

Bart van Leeuwen is universitair docent politicologie aan de Radboud Universiteit.

Boekbespreking:

## Serie 'De Woorden van...'

een uitgave van de Internationale School  
voor Wijsbegeerte

Robbesom, Denise,

*Harry Kunneman: 'Werken aan trage vragen'*

ISVW Uitgevers: Leusden, 2017, 152 pp.

Wolters, Leonie,

*Frank Ankersmit: 'De erfenis is op'*

ISVW Uitgevers: Leusden, 2018, 416 pp.

Homan, Francien,

*Mirjam van Reijen: 'Filosoferen maakt een eind aan al het gezeur'*

ISVW Uitgevers: Leusden, 2018, 183 pp.

*Jan Vorstenbosch*

Deze drie boeken vormen de eerste in een hopelijk duurzame reeks waarin filosofen aan het woord komen, die een belangrijke rol hebben gespeeld in het verbreiden van de filosofie onder het 'grote' publiek in Nederland. Dit is een toenemend belangrijke activiteit, die vaak als 'publieksfilosofie' wordt aangeduid, in de academische filosofie als 'valorisatie'. De verschillen tussen publieksfilosofie en valorisatie zijn niet onbelangrijk, maar die vraag moet hier terzijde worden gelegd, onder het uitspreken van de wens dat er tussen publieksfilosofen van professie en academisch filosofen over en weer meer contact en discussie zou kunnen zijn over de wederzijdse verwachtingen, sterktes en zwaktes van hun teksten, intenties en praktijken.

De reeks ‘De woorden van...’ wordt uitgegeven door de Internationale School voor Wijsbegeerte (ISVW). Sinds meer dan een eeuw speelt de ISVW, aldoor gevestigd in de bossen nabij Leusden, een centrale rol in de verbreiding van de wijsbegeerte in de samenleving. De locatie is de laatste decennia gemoderniseerd en economisch duurzaam gemaakt. De ISVW is nog steeds een succesvolle verzamelplek waar de liefde voor filosofie van kenners én leken/liefhebbers haar weg vindt in vele lezingen, cursussen, conferenties en organisaties.

Bij gelegenheid geeft de ISVW ook boeken uit en zo er is anderhalf jaar geleden een begin gemaakt met deze handzame reeks pockets die een heldere aanpak met een herkenbaar format en vormgeving combineert. De voorpagina toont een ‘sprekende’ foto van de filosoof van dienst met een pakkend kort citaat dat de toon zet (‘Filosoferen maakt een eind aan gezeur’, ‘De erfenis is op’). In het boek interviewt een jonge, beginnende filosofe – toevallig? tot nu toe alledrie vrouwen – een gearriveerde filosoof (m/v) die terugblijkt op zijn/haar leven. De interviewers kunnen met gerichte vragen op verheldering aandringen en het gesprek sturen en ‘verlichten’. Zij fungeren zo als plaatsvervanger van ‘het grote publiek’ dat een leesbare, toegankelijke en interessante visie zoekt op filosofische problemen, en wil weten hoe filosofen tegen de wereld aankijken. Deze aanpak werkt als een trein, je zit snel in het verhaal van een leven, je kunt er af en toe uit, maar je blijft lezen. Want er gebeurt iets tussen twee mensen, een jonge en een oude, de een nieuwsgierig vragend en luisterend, de ander pratend en puttend vanuit een rijke ervaring, een afgerond, tot rust gekomen en coherent en verdiept geheel van ideeën.

De boeken zijn opgezet als een persoonlijke en intellectuele autobiografie die de persoonlijke/emotionele en de intellectuele kant van de geïnterviewde vaak heel dicht bij elkaar brengt. Wat naast de inhoudelijke filosofische ideeën deze drie boeken boven het biografische doet uitstijgen, is dat het een generatie betreft van babyboom-filosofen, net met pensioen, van wie de ontwikkeling de loop van de Nederlandse filosofische cultuur vanaf de jaren zestig weerspiegelt, een cultuur waaraan zij zelf belangrijke bijdragen hebben geleverd. Dat maakt naast de overeenkomsten, ook een vergelijking tussen de drie mogelijk en interessant. Over die verschillen kom ik nog te spreken.

## De woorden van...

Als geestelijke vader en inspirator van de serie kan zonder meer de in 2016 overleden René Gude worden aangemerkt. Meer in het bijzonder staat het postuum verschenen *Het agoramodel. De wereld is eenvoudiger dan je denkt* (ISVW, 2016) model voor deze serie. Daarin wordt Gude geïnterviewd over zijn visie op leven en wereld en hij legt van die visie rekenschap af in alledaagse taal, gelardeerd

met eigen woordvondsten. Vormgeving, het interview-format, het persoonlijke karakter van de tekst, en de titel van de serie ‘De woorden van...’ vinden daarin hun oorsprong.

In eerste instantie dacht ik zelfs de titel van de serie heel letterlijk te kunnen interpreteren, als een verwijzing naar de betekenis van ‘losse woorden’ die zeggingskracht hebben omdat ze de denkwijze van de filosoof kernachtig samenvatten en symboliseren, Heideggers ‘Da-sein’, Wittgensteins ‘taalspelen’ of ‘familiegelijkenissen’, Sloterdijks ‘Sferen’. Zo was René Gude de uitvinder van woorden en metaforen die in het Nederlands taaleigen zijn beklijfd – humeurmanagement, ‘het leven als gedoetje’. In een doe-het-zelf /huis-tuin-en-keuken-taal haalde hij de filosofische hemel naar beneden, naar aardse sferen en problemen (“..talloze denkers piemelen existentialisme en essentialisme vrolijk door elkaar heen. Ik verzet me daar tegen. Vraag: *Je hebt hier vast al ideeën over? Ik klus eraan..*”, *Het Agoramodel*, p. 105-106). Ook de Utrechtse sociaal-filosoof Harry Kunneman, die de serie opent, stond om deze kwaliteiten bekend. Zijn term ‘dikke ik’ maakte zelfs opgang in de politiek toen Rutte het leende in een vaakgeciteerde speech, zijn ‘trage vragen’ laten je niet los, en het afscheid van de ‘theemutscultuur’ en de kritische bespreking van de ‘walkmanwereld’ behoorden tot de eerste beeldende verwoordingen van de problemen van een nieuwe techno-tijd.

Inmiddels zijn er dus drie deeltjes verschenen, recentelijk die met de Groningse geschiedenisfilosoof Frank Ankersmit en de vanwege haar publicaties en activiteiten in het publieksfilosofische circuit bekende filosofe Miriam van Reijen. Mijn hypothese dat het om losse ‘woorden’ zou draaien, moest ik echter loslaten. De boeken met Ankersmit en Van Reijen, beiden minder aanwezig in de media en in de professionele circuits dan Gude en Kunneman, zetten andere accenten. Beiden hebben eigen kwaliteiten en illustreren op hun eigen manier de diversiteit van wat er in de publieksfilosofie ‘te koop is’ aan ideeën en benaderingen die het maatschappelijk debat en de zelfreflectie kunnen verrijken.

## Kunneman

Kunnemans verhaal is er een van een mars door de instituties, academische en professionele, met lange tijd als reisleider Habermas. Zijn worsteling met Habermas levert ook het dramatische voorbeeld op van een verbinding van persoonlijk en professioneel leven dat me het meest is bijgebleven. Hij vertelt over het contrast tussen een ‘bevlogen’ college over de ideale gespreksituatie op de middag, waarna hij ’s avonds in een ‘hele nare rotzue’ terecht kwam met zijn vrouw en een gat in de deur trapte. En in zijn leven, want een paar jaar later verdwenen zijn vrouw en Habermas door dat gat.

De persoon komt in die passage heel dichtbij en verstopt zich niet langer achter woorden. Kunneman wendt zich af van Habermas en gaat zich bezighouden met diens Franse critici zoals Lyotard die meer oog hebben voor de emotie en het verlangen. Hij richt zijn humanistische reflectie op professionals en ontwikkelt het idee van ‘trage vragen’, vragen die niet snel genormaliseerd kunnen worden in een theoretische praktijk, en ook niet in een machtsvrije discussie. Uiteindelijk leveren die immers vooral een korst op van theorie en procedures, die op zichzelf waarde hebben in contexten van rechtvaardiging en beleid, maar uiteindelijk de ziel uit het filosofische denken halen. Hij leert de waarde van ‘leerzame wrijving’ tussen individuen en groepen kennen. Door dit soort anekdotes en wendingen komt de Werdegang van een denker tot leven.

## Ankersmit

Kunnemans biografie speelt zich grotendeels af in de boezem van het humanistische netwerk, hij werd in 1989 bij de oprichting van de Universiteit voor Humanistiek aldaar hoogleraar Praktische Humanistiek. Zijn invloed reikte echter vooral ver door de vele lezingen en bijdragen die hij aan de ontwikkeling van het maatschappelijke denken over ‘normatieve professionaliteit’ en de ‘civil society’ leverde. De biotoop van Frank Ankersmit is toch vooral de academie. Hij was van 1992 tot 2009 Hoogleraar Intellectuele en Theoretische Geschiedenis aan de RU Groningen. Hij is de meest intellectualistische denker van de drie, men zou hem zelfs een academisch zwaargewicht kunnen noemen vanwege zijn internationale reputatie. Maar evengoed won hij toch maar mooi in 2008 de Socrates Wisselbeker voor het beste filosofische publieksboek, voor zijn studie over ‘historische ervaring’. En hij was een tijd ook politiek invloedrijk achter de schermen als lid van de VVD en medeschrijver van een Manifest uit 2005.

Uit onvrede met de neoliberale tendensen binnen de VVD zegde hij zijn lidmaatschap op, en toonde de laatste jaren interesse voor nieuwe partijen zoals Forum voor Democratie. Het laat zijn eigenzinnigheid zien. De diepere en originele motieven achter zijn politieke ideeën komen in dit uitgebreide interview, het boek is vuistdik, bijna 400 pagina’s, goed naar voren, althans voor mij die eigenlijk alleen zijn boek over historische ervaring kende.

De thema’s die Ankersmit boeien, zijn filosofisch niet altijd even gemakkelijk te verteren voor leken. Het is daarom welkom dat de interviewtaak door Leonie Wolters op een actieve wijze wordt waargenomen. Met haar luchtige en relativerende interpellaties, roept zij Ankersmit regelmatig terug naar de orde van de lezer, die haar daarvoor dankbaar zal zijn. Zij houdt de vaart erin, en zoals elke goede interviewster vult zij de gevoelens en vraagtekens van de lezer op een passende manier in, al is het hier en daar iets teveel als stimulerende ‘aangever’ van

de verteller, wiens exposés een enkele keer ook inhoudelijk wel wat kritischer hadden mogen worden uitgediept.

Ankersmits carrière is ook de meest traditionele, met als vertrekpunt een beroemde leermeester, de historicus Alfred Kossman. In zijn bewondering voor Kossman herkennen we het meester-leerling-model tussen hoogleraar en opvolger, maar Ankersmit kan bogen op een geheel eigen visie op de geschiedenisfilosofie, die in het interview goed georganiseerd wordt rond het thema van representativiteit, in verschillende uitwerkingen. Zijn visie op Europa is zeer de moeite waard, het laatste gedeelte over Leibniz pittig. De dramatisch klinkend openingszin “De erfenis is op” klinkt misschien fatalistisch, en Ankersmit is zeker uiterst kritisch over een aantal moderne ontwikkelingen in vooral de politiek, maar je moet toegeven dat hij bepaalt niet zonder ideeën is over waar de schoen wringt en hoe het beter kan. Zeer de moeite waard dus.

## Van Reijen

78

Weer een andere combinatie van leven en werk laat het verhaal zien dat Miriam van Reijen doet. Het type publieksfilosofie dat hier getoond wordt, is dat van de levenskunst, een meer op het individu gerichte wijze van praktische filosofie beoefenen dan we bij Kunneman en Ankersmit aantreffen. Ook hier is de koppeling met het persoonlijke leven sterk, maar dit keer is het een leven dat zich in belangrijke mate ook op afstand van de instituties en de universiteit heeft ontrold. Een romance in Guatemala vormt een van de sporen in haar boeiende leven, die uiteindelijk leiden tot een uitgesproken visie en expertise, geïnspireerd door de Stoa en vooral Spinoza, een visie die zij op toegankelijke wijze heeft uitgewerkt, vooral via concrete commentaren op emoties. Met veel succes heeft van Reijen in vele cursussen aan de ISVW en in het door haar opgerichte Filosofisch Café in Breda haar kennis en inzichten uitgedragen.

In het interview neemt zij nadrukkelijk afstand van de normatieve ambities van welke ethiek dan ook, en omarmt een soort Amor Fati houding die “aan al het gezeur” een einde kan maken. Het is ook in dit geval jammer dat de interviewster niet wat meer doorvraagt naar de relatie met politiek (vooral ook omdat de term ‘gezeur’ daar nogal eens in combinatie met een kritiek op de democratie wordt gebruikt), zeker ook omdat haar aanwezigheid in Guatemala in een tumultueuze en cruciale fase van haar leven niet toevallig zal zijn geweest. Maar dat is misschien de prijs die moet worden betaald voor de vooral dienstbare, en minder journalistieke, rol van de interviewer die toch ook veel oplevert en genoeg aan de lezer zelf overlaat om over na te denken.

René Gude, Harry Kunneman, Frank Ankersmit en Miriam van Reijen, ieder op hun eigen manier zijn het kopstukken van de Nederlandse publieksfilosofie. De verschillen tussen hen zijn interessant, omdat ze kunnen dienen als voorbeelden van hoe concepties van publieksfilosofie kunnen verschillen, en samenhangen met de thema's, ambities en vooral de theoretische vooronderstellingen van hun intellectuele praktijken.

Als we de publieksfilosofie verdelen in een sociaal en politiek gerichte richting en een meer individualistisch, op levenskunst, het goede leven gerichte richting, dan behoren Kunneman en Ankersmit duidelijk tot de eerste, van Reijen tot de tweede, terwijl Gude de twee verbond op een unieke en onnavolgbare manier. Alle vier zijn het vooral ook aansprekende en inspirerende docenten, maar hun uitleg overstijgt die van het docentschap – ze eigenen zich het denken van anderen, in het geval van Gude vooral Descartes en Sloterdijk, bij Kunneman Habermas en Lyotard, bij Ankersmit Leibniz, en bij van Reijen Spinoza, toe op een persoonlijke manier, en het is vooral die eigenheid en creativiteit die ze in deze boeken weten ze over te brengen naar een breder publiek.

Met deze reeks heeft de ISVW een goede greep gedaan om filosofie dichter bij een groot publiek te brengen. De voorgestelde denkers, tot nu toe, zijn divers, interessant en de biografische insteek heeft een aanzienlijke meerwaarde als overzicht van wat zich vanuit persoonlijke perspectieven in de afgelopen 50 jaar heeft afgespeeld in de Nederlandse filosofie. Kunneman, Ankersmit en van Reijen geven profiel aan drie manieren waarop de filosofie relevant is voor de maatschappij, Kunneman vooral voor de 'civil society' met haar professionele praktijken, Ankersmit voor politiek en cultuur en de historische dimensie ervan, en van Reijen voor de meer individuele levenskunst-stroming die in een geseculariseerd tijdperk voorziet in een steeds grotere behoefte. Dat aan de wieg van deze reeks de wervelende inspirator van de publieksfilosofie in Nederland, René Gude, heeft gestaan, is eens te meer een warme aanbeveling.

Jan Vorstenbosch is universitair docent toegepaste ethiek bij het Ethiek Instituut van de Universiteit Utrecht.

Reactie

# De zaak Heringa 2008-2018: Een decennium is lang om het juiste perspectief te behouden

Een reactie op het artikel van Ton Vink

Albert Heringa

*In het vorige nummer van F&P, dat wil zeggen no. 1 van deze jaargang van Filosofie & Praktijk, verscheen van Ton Vink "De zaak Heringa, het eerste decennium 2008-2018". Hieronder een reactie van Albert Heringa op dit artikel, met een kort naschrift van Ton Vink.*

Hoewel deze zaak wel erg lang begint te duren, gaat het strikt genomen niet om een decennium, maar hoogstens om 8 jaar, na het moment dat mijn hulp publiek bekend werd. En daarna duurde het nog bijna 3 jaar voor besloten werd er echt een zaak van te maken. Dus er zijn 'slechts' ruim 5 jaren verstreken sinds de eerste (regie)zitting in januari 2013. Nu, 4 zeer uiteen lopende vonnissen verder, is de zaak nog niet beslecht. Er loopt nog een cassatie. Of dit nu al het moment is om evaluerend terug te kijken is de vraag. Wat in elk geval wel nuttig blijkt is om nog eens terug te halen waar het oorspronkelijk ook weer om ging en wat er in die tussen tijd allemaal aan vertekende ruis bij is gekomen. Want dat blijkt inmiddels aanzienlijk.

Dat heeft natuurlijk alles te maken met de ontwikkelingen in die tussentijd: het KNMG-rapport uit 2011, de zaak Schellekens in 2012, het voortgaande debat over 'Voltooid Leven' met als elementen o.a. Het initiatief van Uit vrije Wil, De commissie Schnabel en haar rapport en de reactie daarop van regering en D66. Daarnaast spelen ook de Levenseindekliniek (LEK), de evaluaties van de



WTL, de oprichting en recente groei van de Coöperatie Laatste Wil (CLW) en de verschillende opiniepeilingen op dit terrein een kader stellende rol in het geheel.

Dat de media en sommige anderen de merites en de details van deze zaak niet altijd scherp voor ogen hebben is volstrekt begrijpelijk. Dat ook het OM en de verschillende rechtscolleges gevoelig blijken voor dergelijke vertekeningen is zorgwekkender. Immers zij hebben toegang tot alle basisgegevens, zoals die in het kleine en overzichtelijke dossier zijn opgeslagen en zij dienen zich daarop te baseren. Dat ook hun beeldvorming flink beïnvloed blijkt door latere ontwikkelingen roept de vraag op hoe zuiver onze juristen nog bezig zijn. Voor de algemene rechtsvorming en de rechtszekerheid van de burger is dat wel cruciaal.

## Ton Vink

Hoewel Ton Vink zich al lange tijd met het zelfgekozen levenseinde bezig houdt en daarover publiceert, veel langer dan ik in elk geval, moet ik helaas constateren dat ook zijn geheugen essentiële vertekeningen vertoont, die voor mij te belangrijk zijn om onweersproken te laten.

Na zijn inleiding volgt “Een goede dood & voltooid leven”. Daarin bespreekt hij kort het begrip ‘voltooid leven’ en het wetsontwerp van D66 dat daaraan gewijd is. Misschien *toonde* Moek Heringa een ‘voltooid leven’? De zin en rol van deze paragraaf en ook deze vraag over mijn moeder blijft onduidelijk, tegen het licht van wat er in de volgende paragrafen volgt. Ik kom daar later nog op terug.

De volgende paragraaf heeft een vreemde titel: “*Vervolging volgens plan*”. Daar schetst Ton een serie gebeurtenissen die in elk geval niet kloppen met hoe ik die beleefd heb. Hij schrijft: “*Maar Albert Heringa had opnames van de gebeurtenissen van Moek. Bijzondere opnames. Hij besloot daarmee naar de NVVE te stappen met de vraag of men daar belangstelling voor deze opnames had?*”

Hier ontbreekt een essentieel element: Ik ging niet zomaar naar de NVVE met mijn opnamen, maar omdat in Relevant (najaar 2008) was aangekondigd dat het van plan was met een film aandacht te vragen voor de problematiek van het ‘voltooide leven’ (zoals dat toen genoemd werd). Als een vervolg op de films ‘Mag ik dood’ en ‘Voor ik het vergeet’, respectievelijk gewijd aan de problematiek van psychiatrisch patiënten en dementerenden. Ik overwoog dat Moek eigenlijk een schoolvoorbeeld van die ‘voltooid leven’-problematiek was en vroeg daarom of mijn opnamen daarbij een rol konden spelen. Dat gebeurde medio januari 2009. Dus niet *vermoedelijk eind 2009, maar het is te lang geleden om precies te weten*. Toen was de documentaire al vrijwel klaar. Dit was eenvoudig te verifiëren geweest in mijn boek of bij mij persoonlijk.

Belangrijker is dat Ton de vertoning van mijn opnames in een andere context plaatst: “*De opname werden gezien als explosief materiaal. Dat wil zeggen*

*een soort berm-bom waarmee het Openbaar Ministerie (OM), eenmaal verleid tot vervolging op grond van artikel 294, tweede lid, het bewuste wetsartikel eigenhandig zou opblazen. (...) De gedachte was dat dat het handelen van Albert Heringa zo evident gerechtvaardigd was dat vervolging op grond van het bewuste art. 294 de bodem onder het bestaansrecht van dat artikel definitief zou ondergraven; op dat moment een hartenwens van de NVVE. En dus kwam het erop aan het OM tot vervolging te krijgen.”*

Of de NVVE er werkelijk zo naar gekeken heeft, of dat dit vooral de vertekende herinnering is van Ton Vink kan ik niet beoordelen, maar ik neig sterk naar het laatste. Ik heb weinig of geen aanwijzingen dat de NVVE toen dacht zoals Vink het nu voorstelt. De reden en aanleiding voor mij was expliciet ‘voltooid leven’, de documentaire die rond mijn opnamen is gemaakt gaat ook expliciet daarover (en niet over artikel 294). De aandacht van de NVVE ging op dat moment ook over de hartenwens ‘voltooid leven’ en niet over artikel 294. In elk geval was ik er zelf niet mee bezig en heb ik ook nooit het idee gehad dat de NVVE daar (toen) iets mee wilde. Dat het een advocaat voor mij regelde, had wat mij betreft alleen te maken met de reële mogelijkheid dat het OM mij op grond van de in de documentaire getoonde hulp zou kunnen vervolgen.

Dat mijn vervolging ook echt deel van een ‘plan’ was, klinkt mij erg complotterig in de oren. En als dat al zo was, dan maakte ik in elk geval geen deel uit van dat complot, maar was ik hoogstens lijdend voorwerp.

Mijn advocaat Willem Anker heeft het OM inderdaad te voren ingelicht om te voorkomen dat ik nog diezelfde nacht of op een ander onverwacht moment van mijn bed zou worden gelicht. Dat is ook niet gebeurd. Wel werd ik twee weken later uitvoerig verhoord, werden 9 anderen als getuigen gehoord, heb ik mijn video en geluidsopnamen ter beschikking gesteld en 3 nivaquine pillen afgestaan voor onderzoek.

Het onderzoek duurde lang. Mijn advocaat belde ongeveer elk half jaar om te horen hoe het ging, In mijn boek doe ik daar verslag van. Toen ik er door het OM zelf zo bij betrokken was geraakt, ben ik mij ook actief gaan verdiepen in de achtergronden en motiveringen van art. 294 Sr lid 2, dat de hulp bij zelfdoding strafbaar stelt. Daarbij heeft het artikel van Ton Vink uit 2009 (zie zijn noot 18) een nuttige rol vervuld. Ik vond het belang van het onderwerp de moeite en de risico’s van de juridische strijd zeker waard. En nu het OM ‘A’ had gezegd vond ik ook dat het ‘B’ moest zeggen en zou een eventueel sepot niet meer acceptabel zijn. Dat alles neemt niet weg dat er wat mij betreft nooit een ‘plan’ is geweest het OM tot vervolging te prikkelen. Het ging alleen om ‘voltooid leven’ en pas in 2010 is daar art.294 lid 2 onvermijdelijk bij gekomen en is het accent door de vervolging in die richting verschoven. Maar de problematiek rond het ‘voltooid leven’ blijft voor mij toch nog altijd primair.

Bij “*Weging en waardering*” herhaalt Vink zijn misvatting, als hij zegt: “*Dat Heringa besloot de publiciteit te zoeken, was gevolg van de gegroeide overtuiging (van*

wie? AH) *dat hij met zijn zaak een bijdrage zou kunnen leveren aan een (toekomstige) wetswijziging wat art 294 betreft.*” Waar haalt Vink dat vandaan? Ik denk dat hij toen zelf bezig was aan zijn artikel over “Juridisch moralisme: art 294Sr of de overheid als zedenmeester.”

Zoals hierboven al is duidelijk gemaakt, klopt daar helemaal niets van. Ik heb de publiciteit gezocht, in 2009!, om te helpen aandacht te vragen voor de ‘voltooid leven’-problematiek. Niets anders. Het citaat uit Relevant van 2012 gaat over de op dat moment nog te verwachten vervolging. Dat had niets te maken met de reden om de publiciteit te zoeken.

Het is overigens opvallend dat Vink, voordat hij mijn proces de revue laat passeren, in de tweede paragraaf wel ingaat op ‘voltooid leven’ en commentaar geeft op het wetsontwerp van Pia Dijkstra, maar toch geen link legt met (de aanleiding) voor dat proces. Wat doet die paragraaf daar dan? Waarom blijft dat aspect verder onbenoemd?

## Bespreking van de rechtsgang

Wat opvalt bij de bespreking van de verschillende stadia van de rechtsgang dat Vink vaak volstaat met het citeren van enkele oordelen, zonder daaraan enige beschouwing toe te voegen, hoewel daar zeker aanleiding voor te vinden is. Dat suggereert misschien meer instemming dan hij er mee bedoelt, maar neutraal voelt het ook niet.

Bij de rechtbank worden de deskundigen door hem afgeserveerd, als te gericht op ‘artseneuthanasie’. Dat was niet onze bedoeling en is ook niet zo. Dat veel vragen aan hen misschien wel sterk die kant op neigden had vooral te maken met de sterk op de WTL gerichte focus van het OM en de rechters. Niet van mij of de advocaten, integendeel. Dat hun uitspraken naderhand soms selectief en uit hun verband gerukt zijn gebruikt kan hen moeilijk worden verweten, maar ze zijn zeker niet zonder betekenis geweest voor de verdediging.

Wat Vink mij graag had willen laten zeggen, heb ik in grote lijnen weldegelijk aangesneden in mijn uitvoerige ‘woord vooraf’ bij de rechtbank.

Onder ‘Jurisprudentie’ bespreekt Vink een aantal zaken van vooral veroordeelde en enkele vrijgesproken hulpverleners en benoemt het verschil met mij als naaste, maar de betekenis daarvan komt niet aan de orde. Integendeel: “Maar Nederland is wel een rechtsstaat en dat betekent dat de wet geldt voor alle ingezetenen, voor hoog tot laag en daartussenin. Inclusief Albert Heringa.” Wat is de zin van zo’n evidente open deur?

Het was interessanter geweest als hij een vergelijking had gemaakt met de zaak Postma uit 1973: Weliswaar zelf een arts, maar net als ik puur handelend als familielid en buiten de behandeld arts om. Zij werd veroordeeld tot een week voor-

waardelijk met een proeftijd van een jaar. Toen was er nog geen euthanasiewet en waren ook artsen volledig strafbaar! Toch maar een week voorwaardelijk!

Waar Vink wel commentaar geeft op de rechtsgang en de oordelen kan ik hem grotendeels wel volgen. Dat betekent overigens niet dat wij primair uit waren op het volgens Vink “gestelde doel, een bijdrage (te leveren) aan noodzakelijk geachte wetwijziging” (p. 58). Dat was zeker een wens, waartoe de rechtscolleges ook steeds zijn uitgenodigd. Het werd echter steeds duidelijker dat het OM en ook de rechtscolleges zich niet wilden laten verleiden tot enig meedenken in het maatschappelijke debat, laat staan daar enige concrete elementen aan bij te dragen. Alles is in het werk gesteld om mijn hulp zo min mogelijk betekenis te laten hebben voor de jurisprudentie, inclusief manipulatie van de pure feiten. Helaas is dat iets wat Vink lijkt te ontgaan, hoewel hij het dossier toch goed zal kennen.

## Nog even ‘voltooid leven’

Het is heel jammer dat een filosoof, nog wel ‘praktiserend’ ook, zich net zo gemakkelijk laat vangen in de semantische valkuil van het woord ‘voltooid’, als vele anderen, veelal euthanasietegenstanders. Wat Pia Dijkstra daarover zegt in de toelichting bij haar wetsontwerp klopt helemaal. Het gaat om de belevenis van de betrokkene, maar iedereen zal daaraan misschien zijn eigen woorden geven. Het begon met Brongersma’s ‘klaar met leven’ zijn. Ook het debat daarover startte ermee. Anderen spreken liever over ‘levensmoe’ zijn en artsen hebben het liever over ‘lijden aan het leven’, want lijden is nu eenmaal hun bestaansrecht. Wanneer, waarom en door wie de term ‘voltooid leven’ werd geïntroduceerd weet ik niet, maar is ook niet zo interessant. Er zijn nog meer termen in omloop zoals ‘verzadigd leven’.

Waar het om gaat is de belevenis van de individuele mens. Welke benaming daar voor hem of haar het beste bij past moet die persoon zelf maar uitmaken. In wezen komt het allemaal grotendeels op hetzelfde neer: Een (meestal oudere) mens loopt aan tegen een aantal existentiële feiten en gezichtspunten, die hem/haar doen beseffen dat de zin onder zijn of haar bestaan verdwenen is. Dat kan vele achtergronden hebben, maar het meest kenmerkende is dat het gaat om overwegend niet lichamelijke, medische redenen. Al kunnen er wel lichamelijke klachten zijn die bijdragen aan de stervenswens, ze spelen geen grote rol.

Waarom ook Vink struikelt over de letterlijke betekenis van dat woord ‘voltooid’ ontgaat me. Het is momenteel het woord dat voor een bepaald soort beleving wordt gebruikt, maar dat vele synoniemen kent. Hang je niet op aan die ene specifieke betekenis.

## Samenvatting

Wat ook de herinneringen van Vink zijn: Ik heb de publiciteit niet gezocht vanwege artikel 294, maar om de aandacht voor ‘voltooid leven’ of hoe je het noemen wilt. De aandacht voor art. 294 is bij mij pas in tweede instantie ontstaan na het begin van de vervolging. Ik heb geen aanwijzingen dat dat voor de NVVE anders was. Waarschijnlijk ongewild speelt Vink daarmee de kaart van OM en rechters, die mij zonder enige grond verwijten bewust actie te hebben willen voeren toen ik mijn moeder hielp. Dat doet pijn. Dat Vink het proces ook verder nogal belicht vanuit zijn persoonlijke invalshoek laat ik maar bij hem.

## Nawoord Ton Vink

Het is maar een detail, maar ik zou zelf het verhaal laten beginnen bij het begin. De zelfeuthanasie van Moek vanwege haar ‘voltooid leven’.

Wat een ‘voltooid leven’ is, weten we niet en kunnen we niet zeggen. Maar je kunt het wel *laten zien, tonen*, bijvoorbeeld via de film ‘De laatste wens van Moek’.

Ik begrijp dat Heringa begin 2009 naar de NVVE stapte (nee, niet ‘zo maar’) met de vraag of zijn opname van de zelfeuthanasie van Moek voor hen een rol kon spelen. Ik heb zelf een eerste versie op uitnodiging ten kantore van de NVVE bekeken. Samen met andere genodigden.

Albert maakt er een kernpunt van dat het hem (en zelfs de NVVE) op dat moment ging om ‘voltooid leven’ en *niet* om artikel 294. Die scheiding is kunstmatig: *alle* voorstellen (Uit Vrije Wil; NVVE; Schippers; Pia Dijkstra) die inzake ‘voltooid leven’ tot op vandaag gedaan zijn, hebben allemaal zonder uitzondering te maken met artikel 294 lid 2. Dat kan ook niet anders.

Wat de NVVE met de film wilde laten zien (mijn ‘bermbom’) was dat de door Heringa verleende hulp dermate acceptabel was, dat het verbod erop (art. 294 lid 2) zijn grond verloor. Daarom laat de NVVE-directeur op de *eerste* dag van de rechtsgang voor de camera’s ook weten: “rekening te houden met een schuldigverklaring zonder straf voor Heringa. *Ze gaat ervan uit dat dan de politiek iets moet doen aan de strafbaarheid van hulp bij zelfdoding.*” (mijn cursivering, *Relevant* 2013, no. 4, p. 6).

In *Relevant* (2012, no.3) zegt Heringa, terugkijkend op het uitzenden in 2010 van de door hem gemaakte beelden: (cursivering toegevoegd): “Ik was me terdege bewust van eventuele juridische consequenties en ben ten volle bereid die te aanvaarden, al ging het daar niet om. Het ging me om de kwestie van voltooid leven. *Ik hoop ook dat er een grote discussie op gang komt die ertoe leidt dat artikel 294, lid 2, uit het Wetboek van Strafrecht wordt geschrapt.*”

Aan die discussie droeg Albert ook actief bij. Wie gaat naar <https://www.nvve.nl/actie/hulp-geen-misdaad/manifest-294>, komt terecht op een webpagina van de NVVE waar wordt opgeroepen de actie tegen artikel 294 lid 2 te ondersteunen. Het logo bestaat uit een afbeelding van Albert Heringa, voorzien van het opschrift “Hulp is geen misdaad. Manifest 294”. Dat Manifest was een initiatief van de Werkgroep Politiek van de NVVE en in die werkgroep zat namens GroenLinks Albert Heringa. Het opent aldus: “De keuze van Albert Heringa om zijn Moek te helpen is dapper en liefdevol, daarom mag hij niet bestraft worden. Als u ook vindt dat hulp bij zelfdoding geen misdaad is, dan moet Artikel 294 lid 2 uit het Wetboek van Strafrecht.”

Dit wetsartikel speelt dus een hoofdrol. In zijn pleitnota voor de rechtbank Zutphen (herhaald te Arnhem en Den Bosch) laat Wim Anker, raadsman van Heringa, op p. 19 over zijn cliënt ook weten (cursivering toegevoegd): “Enerzijds bestond de plicht om de wet (294 lid 2 Sr) na te leven. *Cliënt kende deze bepaling en hij was ook goed op de hoogte van de jurisprudentie rond dit artikel*”. Let wel: Anker verwijst hier naar de overwegingen van zijn cliënt *ten tijde van* het verlenen van zijn hulp in 2008 (en hij illustreert dat aan een vijftal heel concrete punten). Anker voegt daar nog aan toe: “Hoewel cliënt soms anders lijkt te verklaren bij de recherche speelde de wet zeer wel een rol in de afweging.”

Aan het ‘voltooid leven’ van Moek Heringa, en het belang daarvan, doet dit alles overigens helemaal niets af, maar het wijst wel op het doelwit van de acties: art. 294 lid 2.

Column

# De student een flaneur, de universiteit een passage

*Bart van Leeuwen*

Studeren is een soort flaneren geworden. Flaneren verwijst oorspronkelijk naar een levensstijl die kenmerkend was voor bepaalde mannen die in het midden van de negentiende eeuw door de straten van de zich ontwikkelende metropolen liepen te slenteren. Flaneren is intiem verbonden met het proces van verstedelijking: de flaneur beweegt zich door de stad en beschouwt deze als een labyrint om in te dwalen. In navolging van Charles Baudelaire is de filosoof Walter Benjamin deze personage gaan interpreteren als een metafoor, een allegorie van de moderniteit.

Zo is de flaneur gaan staan voor een brede culturele verandering, namelijk van een geduldige betrokkenheid bij een bepaald object of een specifieke betekenisstructuur, naar een rusteloos zwerven en een verstrooide aandacht, een vluchtige levensstijl en manier van observeren. Kenmerkend voor de moderne mens is dat deze altijd in beweging is, nooit lang op een plek blijft. Een van de meest kenmerkende psychologische aspecten van de flaneur, zoals deze wordt beschreven op de pagina's van Benjamin en Baudelaire, is een interesse in het nieuwe, het onvertrouwde, het vreemde. Het is die interesse die de flaneur naar de grote stad toe drijft.

Benjamin beschrijft in dit verband de opkomst van de moderne journalistiek: kenmerkend voor de journalistiek is de tijdelijke focus. De journalist is nooit lang op één plek: na het interview, na de foto en de column, is hij of zij alweer op weg naar het volgende onderwerp. In het politieke leven bestaat het equivalent van de flaneur in de vorm van de zwevende kiezer die bijna elke verkiezing weer van partij verandert. In de sfeer van de betaalde arbeid vinden we het flaneren terug in de vorm van de jobhopper, een welbekend fenomeen op de human resources afdelingen. En als het gaat om intieme relaties: het ideaal van een levenslange band tussen twee partners is steeds zeldzamer geworden.

Mijn punt hier is, wat chargerend gesteld, dat ook het moderne studeren een vorm van flanerie is geworden gekenmerkt door vluchtigheid en verstrooide aandacht en daarmee de universiteit een soort Parijse passage. Laat me beginnen met een paar negatieve aspecten van de tendens om studeren als flaneren te zien. Studenten laten via allerlei kanalen merken dat drie uur college achter elkaar teveel gevraagd is. Colleges mogen vooral niet te lang duren. Zelfs het respecteren van twee pauzes van een kwartier mag niet baten. Het is een beetje zoals 'De wereld draait door': muziek is leuk, maar het moet niet te lang duren.

Waarom zou je trouwens naar alle bijeenkomsten gaan van een college als je ook naar een paar bijeenkomsten kunt gaan en de aantekeningen van anderen kunt overnemen? Studenten geven zelf dit soort gedrag ruiterlijk toe in student-evaluaties. Of beter nog, waarom zou je geen rouleersysteem opzetten met een paar collega-studenten zodat deelnemers maar een paar keer hoeven te gaan en je elkaars noties kunt overnemen? Of waarom niet gewoon virtueel surfen naar Blackboard, de nieuwe elektronische leeromgeving, om even te scrollen en te *hyper-jumpen* door een stel weblectures? Hoe bedoel je de verplichte literatuur lezen als voorbereiding? Ja zeg, wie leest er nu nog een boek als je ook de samenvatting kunt lezen die in omloop is. Een boek is veel te dik en kost veel te veel tijd. Bovendien staat alles op het internet.

Van bovenaf wordt de vluchtigheid eveneens gestimuleerd die het studeren als flaneren kenmerkt: via de logica van de verhoging van het studierendement worden grote massa's studenten steeds sneller door het hoger onderwijs heen gejaagd. Het mag niet te lang duren. De universiteit als passage ja, als een plaats waar je vooral vlug moet passeren op weg naar de volgende levensfase.

Een van de kenmerken van de flaneur is een interesse in het onvertrouwde en het nieuwe. Dit is de reden dat de flaneur altijd maar rondsloentert, van plek naar plek. Die fascinatie voor het onvertrouwde zorgt er tegelijkertijd voor dat de flaneur kosmopolitische trekken heeft. En ja, studenten zijn inderdaad oprecht geïnteresseerd in vraagstukken die van een internationale, mondiale aard zijn. Ze willen de wereld leren kennen en in veel gevallen beter maken.

Bovendien is die fascinatie voor het vreemde tevens een wezenlijk aspect van de wetenschap. Elke wetenschappelijke interesse wordt aangejaagd door die gerichtheid op wat voorbij een lokale *common sense* ligt, wat zich wat onttrekt aan ons alledaagse begrip. Die interesse kan echter alleen werkelijk productief worden als ze gepaard gaat met een engagement, met een geduldig observeren, met geconcentreerde in plaats van verstrooide aandacht. Werkelijke academische vorming staat haaks op het idee dat colleges en boeken een soort etalages zijn, waar je langs loopt alsof je in de winkelstraat van een grote stad aan het flaneren bent.

Een fascinatie voor het nieuwe en onvertrouwde is een voorwaarde voor de academische interesse, maar het is niet voldoende. Om echt onder de oppervlak-



te van het alledaagse verstaan en interpreteren te raken, is committent nodig en concentratie. Een gedisciplineerde wil om iets tot de bodem uit te zoeken.

Zoals Karl Popper ooit zei kan de wetenschap en de vooruitgang daarin begrepen worden als het uitdijen van een stad. Stel ons groeiend wetenschappelijk inzicht voor zoals een stad die steeds groter wordt, dan begrijp je ook dat de grenzen met wat we nog niet weten ook steeds omvangrijker worden. Wie geconcentreerd bijdraagt aan kennis, bouwt mee aan een stad die ons gemeenschappelijk besef doet groeien dat er een werkelijkheid is voorbij de grenzen van ons alledaagse weten; een werkelijkheid die roept om verdere exploratie. Als de flaneur-student echter wil bijdragen aan de bouw van die stad en er niet slechts in wil rondslenteren, dan zal hij of zij moeten veranderen.

■ Bart van Leeuwen is universitair docent politieke theorie aan de Radboud Universiteit.

# Signalementen

Ton Uink

Korthals, Michiel, *Goed Eten. Filosofie van voeding en landbouw*. Nijmegen: Vantilt, 2018, 384 pp. €29,95.

Een nogal uitbundig geïllustreerd boek over een van de belangrijkste bezigheden van een mens: goed eten. Dus niet: eten. Maar goed eten. Vandaar de ‘filosofie van voeding en landbouw’: “Weinig activiteiten zijn zo geliefd als eten en drinken, weinig activiteiten zijn zo onbekend als het maken van voeding in de landbouw, de industrie en de wetenschap, en net zo duister zijn de effecten van eten op onszelf en onze omgeving.” En dan gaat het vervolgens niet alleen over “een eerlijke verdeling van eten” en dus over sociale rechtvaardigheid. Want er gaat ook iets mis “als je voedsel eerlijk en rechtvaardig verdeelt, terwijl het ongezond en onveilig is”. Op tal van manieren geldt “moraal zit al in het eten”. Immers, landbouw en voeding “gaan over rechtvaardigheid, maar ook over kwaliteit, en over zelf doen en anderen laten doen. De ethiek ervan gaat over wat rechtvaardig is én over wat mensen zelf willen en kunnen doen binnen de ruimte die ze krijgen en nemen.” (10) En dat brengt de auteur tot zijn zoektocht naar wat voedslethiek en –filosofie kunnen inhouden.

Marx, K. & Engels, Fr. *De Duitse ideologie: I. Feuerbach en drie basisteksten van Karl Marx*. Nijmegen: Vantilt, 2018, 213 pp. €19,95.

In zijn Woord Vooraf introduceert samensteller Henk Hoeks de vier teksten in deze bundel: De Duitse ideologie I. Feuerbach door Marx & Engels, gevolgd door drie korte teksten van Marx: Inleiding van *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*; Inleiding tot de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*; Voorwoord bij *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Het zijn teksten “die een blik gunnen in Marx’ denken en een begrip mogelijk maken van Marx als filosoof en maatschappijcriticus.” Marx en Engels vervolgen “hun kritische behandeling van de Duitse filosofie na Hegel”, zij komen “tot een nieuwe beoordeling van de fi-

losofie van Feuerbach” en vervolgens tot “beschouwingen over de ‘idealistische geschiedopvatting’ van de Duitse filosofie en tot de pretentie de geschiedschrijving van een ‘materialistische grondslag’ te voorzien.” (7/8) Marx is, enigszins tegen de stroom in, weer onverwacht actueel en dat maakt ook deze verzorgde uitgave actueel. De tekst opent met de bekende “Stellingen over Feuerbach” van Marx, waarvan de laatste toch maar weer het vermelden waard is: “De filosofen hebben de wereld slechts verschillend *geïnterpreteerd*; het komt erop aan haar te *veranderen*.”

Meijsing, Monica, *Waar was ik toen ik er niet was. Een filosofie van persoon en identiteit*. Nijmegen: Vantilt, 2018, 288 pp. €19,95.

Het zijn intrigerende kwesties: waar ben je als je onder narcose bent? Lig je gewoon op de operatietafel, tijdelijk buiten bewustzijn, of is de ‘echte’ jij daar helemaal niet bij? Wat te doen met of te zeggen over dit gat in het bewustzijn? Vanuit welk perspectief? “Het derdepersoonsperspectief is het perspectief van degene die het bewustzijn van iemand anders bestudeert; het eerstepersoonsperspectief is het perspectief van degene wier bewustzijn het is. Als het bewustzijn precies het hebben van een eerstepersoonsperspectief is, is het continu. In de stroom van het eigen bewustzijn, vanuit het eerstepersoonsperspectief, kunnen geen hiaten zitten. (...) Als een hiaat precies de periode is waar er geen bewustzijn is, is er geen bewustzijn van dat hiaat.” Anders gezegd “Men kan gemakkelijk het hiaat in het bewustzijn *van iemand anders* zien op het moment dat het zich voordoet, terwijl men volkomen niet in staat is het *eigen* niet-bewustzijn te ervaren.” (12/13) Vandaar de gestelde vraag.

Tongeren, Paul van, *Willen sterven. Over de autonomie en het voltooide leven*. Utrecht: Kok, 2018, 126 pp. €11,90.

Het thema ‘voltooid leven’ en de mogelijkheid de eigen dood te kiezen is in de voorafgaande nummers van F&P uitgebreid aan bod gekomen. Van Tongeren voegt er met deze kleine publicatie het zijne aan toe, vanuit de vraagstelling “Wat wil iemand die zegt dat hij dood wil?”, waar het boekje mee opent. Het is een vraag die hem fascineert en irriteert en hij wil weten waarom: “wat wil iemand die zegt dat hij dood wil? En wat wil iemand die zich nu al wil verzekeren van wat nodig is om zijn toekomstige doodswil te realiseren?” (10). Overigens zijn dat twee heel verschillende vragen en je kunt er nog een derde, ook heel verschillende, vraag nog vóór plaatsen: “wat wil iemand die feitelijk zijn leven beëindigt (en niet alleen zegt dat hij dat wil)?” Het blijven interessante vragen waarbij Van Tongeren uitstapjes maakt naar de geschiedenis van het denken over de ‘wil’.

Dat maakt zijn bijdrage bij tijd en wijle wel wat abstract en verwijderd van de situatie van de persoon die zijn leven kiest te beëindigen. De auteur is zich daar overigens van bewust. En: “Zit er achter of onder mijn poging om te laten zien dat je je eigen dood eigenlijk niet *kunt* willen, niet een heimelijk oordeel dat je je eigen dood niet *mag* willen?” (114) Van Tongeren houdt het op het/een taboe, want: “Ook een tijd die taboes doorbreekt, kent zijn eigen taboes, desnoods het taboe op de eerbied voor taboes.”(115)

Wevers, Carin, *Kan ik daar wat aan doen? Denken over professioneel handelen in zorg en welzijn*. Bussum: Coutinho, 2018, 408 pp. €42,50.

Het Ten Geleide van Lilian Linders heeft als titel “Het verlangen om het goede te doen, maar niet weten wat het goede is”. Voorwaar een kwestie met een lange historie die hier in een opleidingsperspectief wordt geplaatst: “Met andere woorden: sociale professionals willen graag leren hoe het goede te doen. Maar hoe moeilijk is nadenken over goede zorg, als dat wat het goede en juiste is je voortdurend door de vingers glipt? Het is voor sociale professionals die graag actief knopen doorhakken soms best een hard gelag, om voorafgaand aan het handelen eerst eens een tijdje niks te doen en louter te kijken, te luisteren en na te denken.” Carin Wevers zorgt voor een praktisch opgezet leer- en werkboek met ook nog toegang tot veel online studie materiaal. Soms lijkt mij aanvulling wel nodig. J.S. Mill, bijvoorbeeld, is ‘socialer’ dan de tekst doet denken. Maar dat zijn kleinigheden in een tekst die de gebruiker inderdaad aanzet tot nadenken “over de verschillende aspecten van de beroepspraktijk”. Het boek is verzorgd uitgegeven en actueel in de gebruikte voorbeelden, hetgeen de toegankelijkheid voor de student ongetwijfeld ten goede komt.